H XIIII — 4°

Ph.
θ 600/1

Karl Heinrich Heydenreich's
Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig

Betrachtungen
über die
PHILOSOPHIE
der
NATÜRLICHEN RELIGION.

Erster Band.



A. POPE.

F. Ildephons.

Leipzig,
IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.
1790.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Der Mensch gelangt, ohne zu philosophiren, durch allmähliches unwillkührliches Wirken seiner Vernunft zum Glauben an Gott; allein nicht alle Systeme der Weltweisen vergönnen ihm den ruhigen Besitz seiner auf so natürliche Weise entstandenen Ueberzeugung, viele erklären sie entweder ganz oder zum Theil für Täuschung, und verursachen einen Streit zwischen Natur und Philosophie, welcher dem Kenner und Nichtkenner gleich ärgerlich scheinen muss. Mein höchster allgemeinster Zweck bey gegenwärtigen Betrachtungen, in welchen die Wahrheiten der natürlichen Religion in ihrem ganzen Umfange behandelt

werden ſollen, iſt kein anderer, als darzuthun, daſs die ächte Philoſophie mit jenem Glauben ganz harmoniret, daſs ſie den Menſchen, wenn ſeine ſpeculative Vernunft alle ihre Kraft in kühnen Verſuchen ſich ſelbſt zu überfliegen, fruchtlos erſchöpft hat, auf die beſcheidenen Grundſätze deſſelben zurückführt.

Die beſten Köpfe beſchäftigen ſich jetzt in der natürlichen Theologie faſt einzig und allein mit dem Niederreiſsen deſſen, was grundlos und baufällig iſt; allein, wenn ich aufrichtig reden darf, ſo ſcheinen mir ihre Bemühungen nicht ſelten zwecklos und den Bedürfniſſen des Zeitalters unangemeſſen zu ſeyn, zumahl da ſie das ſo nöthige Wiederaufbauen zu ſehr hintanzuſetzen pflegen. Man verwendet oft in akademiſchen Vorträgen und Schriften den gröſsten Theil der Zeit und des Raumes auf Kritik des Misbrauchs der Vernunft in mancherley Verſuchen, der Religion metaphyſiſche Demonſtrationen zum Grunde zu legen, baut Luftſchlöſſer, welche längſt vergeſſen waren, langweilig wieder auf, um ſie eben ſo langweilig wieder niederzureiſsen, widerlegt mit der weitſchweifigſten Geſchwätzigkeit Beweiſe, welche durch Verfehlung aller Wirkung ihre Nich-

tigkeit ſelbſt ankündigen, und verweiſet am Ende Zuhörer und Leſer mit möglichſt kurzen und dürftigen Formeln zum *Glauben*, ohne doch die Natur und Gründe deſſelben umſtändlich genug zu erläutern. Kein Wunder, wenn durch eine ſo unproportionirte Behandlung bey der Verzweiflung an allen *Vernunfterkenntniſſen* Gottes und göttlicher Dinge, zugleich eine gewiſſe Verachtung des Glaubens entſteht, welcher, ſo wie er gemeiniglich dargeſtellt wird, ganz das Anſehen einer nothgedrungen angenommenen philoſophiſchen Maske gewinnt. Ich bin in dieſem erſten Theile vorzüglich bemüht geweſen, die Lehren von der Wahrheit überhaupt, von der ſubjectiven beſonders, und am allermeiſten vom moraliſchen Glauben in dasjenige Licht zu ſetzen, unter welchem allein man einſieht, wie würdig und erhaben die Philoſophie ihr groſses Geſchäft für den Menſchen ſchlieſst, wenn ſie alle ihre Grundſätze und Räſonnements am Ende in einem religiöſen Glauben vereinigt. Der zweyte Theil, welcher noch vor Ende dieſes Jahres erſcheinen und das Ganze beendigen ſoll, wird die zuſammenhängenden Gründe der Wahrheiten der natürlichen Religion ſelbſt enthalten.

Es wird mich unendlich freuen, wenn wahre Kenner der Philosophie Spuren eigenes Nachdenkens in diesem Buche finden, und dem Verfasser wenigstens das gerechte Zeugniss nicht versagen, mit durchgängiger Rücksicht auf das Bedürfniss des Zeitalters gearbeitet zu haben. Leipzig, in der Michaelismesse 1790.

Karl Heinrich Heydenreich.

Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.

Erste Betrachtung.

Nichts giebt dem Menschen eine so wahre Erhabenheit, als seine natürliche Fähigkeit der Gotteserkenntnis und der Religion. Sie bedarf, um sich zu entwickeln, keiner deutlich vorgestellten Schlüsse, wirkt vielmehr ohne diese, gleich einem angebohrnen Instinkte. — Innere Organisation dieses Gefühlglaubens. — Nothwendigkeit, ihn durch Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, für jeden Menschen von gereifter Vernunft.

Dafs die Natur einen unermefslichen Schauplatz der Harmonie und Vollkommenheit eröffnet, und in diesem unendlichen Felde kein Gegenstand so unerschöpflichen Stoff zur Betrachtung und entzückten Bewundrung darbiethet, als der Mensch selbst, ist eine Wahrheit, die zahllose Millionen Mahle schon gedacht und vorgetragen worden ist, und doch immer mit neuem Interesse dem menschlichen Geiste entgegen kommt. Manche Wahrheiten veralten mit dem Fliehen der Jahre, und

verblühen gleichsam unter dem üppigen Anschauen des Menschen; *sie* bekommt mit jedem Tage neues Leben, tritt nach jedem Genusse mit jugendlicherer Schönheit hervor, und, wer das höchste Menschenalter in Vereinigung mit ihr erreichte, findet noch an den Gränzen des Lebens in ihr die reitzendeste Begleiterin, die, im Bunde mit Hoffnung und Glauben, mächtig genug ist, die Schrecken des Todes zu verscheuchen. Welches Gefühl reisst den Menschen fort, wenn er rings um sich her die grossen Erscheinungen der Natur sieht! wo findet er hier, verlohren in einem erhaben wollüstigen Schweifen, Gränzen für seine Betrachtung? Allein welch ein mächtigeres Entzücken übermannt ihn, wenn er seinen Blick in sich selbst kehrt, und das schöne Ganze seiner geistigen Natur in der wundervollen Einheit und Mannigfaltigkeit, in der Hoheit und Würde aller seiner Beziehungen fasst? Mit holdseliger Macht fesselt ihn dann sein Tiefsinn an die Anschauung seiner selbst, er vergisst die Gränzen des Raumes, das Fortrauschen der Zeit, und versinkt in der Betrachtung einer Vollkommenheit, die alle Wunder der Aussenwelt verdunkelt. Welche Mannigfaltigkeit von Kräften findet er hier, alle zu einem Zwecke vereinigt! Welche Weisheit in der Gesetzgebung jeder einzelnen, und der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, die sie alle mit sanftem Scepter beherrscht! Welch eine Harmonie von grossen Wirkungen, die ihr Zusammenspiel erzeugt! Welche reitzende Gestalten der Wahrheit, Güte und Schönheit! Keine Scene der äussern Na-

tur kann dem Weisen jenen Genuss verschaffen, den er in diesem Anschauen seiner geistigen Natur findet. *Ein* Zug indessen überstrahlt in überirdischer Hoheit alle andern Züge, und verbreitet einen Schimmer über das ganze Gemählde, der einer höhern Sonne entflossen zu seyn scheint, als dieser, die den Erdball beleuchtet; *er* fesselt den Blick des Betrachters zum Stillstande, und seine kühnsten Wünsche finden hier zugleich ihre Gränzen und ihre Befriedigung; dieser Zug ist: *Gotteserkenntniss durch freyes selbstgenugsames Wirken der Vernunft.*

Die Vernunft kann nie leisten, was eine bewährte, vor jedem Zweifel geheiligte Offenbarung leistet. Allein die Gottheit muss bey ihrer wundervollsten Eröffnung auf die Vernunft rechnen; diese muss die Wirksamkeit der Offenbarung vorbereiten, indem sie den wahren Begriff eines Gottes bildet, und zureichende Gründe angiebt, dass er da sey, und sich offenbaren könne, wenn anders der Glaube an Offenbarung kein blinder, vernunftloser, oder wohl gar vernunftwidriger Glaube seyn soll.

Wir, in deren Natur sich seit den frühsten Jahren schon die Ueberzeugung von dem Daseyn dieses erhabenen Wesens verwebte, wir, die wir mit dem Begriffe desselben allmählig aufwuchsen, und seine beseelende und leitende Kraft in jedem interessanten Momente des Lebens empfanden, fühlen freylich immer mit Dank seine grossen Wirkungen; allein bey der Innigkeit und bestän-

digen Gegenwart ſeines Einfluſſes ſchläfert ſich unſere Aufmerkſamkeit ein; ſelten erwachen wir zum Anſchauen und der Schätzung dieſes Begriffes in Beziehung gegen unſern Geiſt, in welchem er ſich befindet.

Welch ein erſtaunenswürdiger Begriff! Wie unbegreiflich ſein Verhältniſs zu unſrer Ideen bildenden Kraft! Wie unermeſslich ſein Abſtand! Wie unermeſslich ſeine Nähe! Wie allverbreitet in den innerſten Tiefen der Seele ſein Einfluſs! Auch von der Idee gilt es, was jener Weiſe vom Gegenſtande ſagte: überall iſt ihr Mittelpunkt in dem Reiche der geiſtigen Wirkungen, nirgends ihr Umkreis.

Die Erkenntniſſe einer Seele, wo dieſer Begriff fehlt, ſind räthſelhafte, beziehungsloſe Fragmente, kaum werth des flüchtigſten Blickes, ihr Wollen iſt ein verlohrnes Schweifen einer verwaiſten Kraft, die ihre Abkunft ſo wenig kennt, als ihr Ziel, und in ihren lieblichſten Genüſſen überraſchen ſie in jedem Augenblicke die Pfeile der Furcht. Die Wirkungen einer Seele hingegen, wo dieſer Begriff mit lebendiger Kraft herrſcht, bildet einen in ſich vollendeten Kreis, eine kleine harmoniſche Welt, in der unendlichen Welt Gottes, die durch keine Macht beſtürmt, und aus ihren Angeln geriſſen werden kann.

Man kann, ohne Gefahr zu laufen, den Verſuch wagen, die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes auf eine Weile zu vernichten, und den Begriff deſſelben blos als Begriff, als idealiſche Vorſtellung eines nicht wirklichen Gegenſtandes anſehn. Allein immer noch bleibt er unausſprechlich bewunderns-

würdig, immer noch erscheint durch ihn die menschliche Natur in einer Erhabenheit, die ihres gleichen in der ganzen Natur nicht hat; auch als Dichtung betrachtet bleibt er die schönste Krone des menschlichen Erkenntnisses; und seine unendliche Gröſse führt uns unvermerkt zu der beseeligenden Ueberzeugung zurück, die wir absichtlich auf einige Zeit verlieſsen.

Der Begriff *Gott* ist schon ein ganz einziges Phänomen in unsrer Seele, wenn wir überlegen, wie wir bey völlig bewuſstem Gange der Vernunft durch eine Reihe deutlich vorgestellter Schlüsse zu ihm gelangen; allein in das tiefste Staunen müssen wir versinken, wenn wir bedenken, daſs unsre Natur dieser langsamen Methode gar nicht bedarf, daſs sie, wie im leidentlichen Zustande eines süſsen Traumes, auf eine Weise, über die sie sich anfangs selbst nicht Rechenschaft geben kann, durch eine verborgene Kraft zu ihm geleitet wird, daſs sie wähnt, den Begriff zu *empfangen*, nicht ihn zu bilden, ihn zu finden, ohne ihn gesucht zu haben.

Es giebt keinen Atheismus ohne deutliche Gründe; aber es giebt einen Theismus, der sich ganz ohne solche entwickelt. Es giebt keinen Atheismus, auf welchen den Menschen sein bloſses Gefühl beym Anschauen der Natur allmählig hinleitete; allein es giebt eine Religion, zu welcher er auf einem Wege, den er selbst nicht kennt, übergeht, und in welcher er sich, ohne absichtlich Mittel anzuwenden, so festsetzt, daſs ihn die mächtigsten Angriffe nicht zu erschüttern fähig sind. Dieser Gefühlsglaube ver-

dient als ein ächtes geiſtiges Naturproduct eine genauere Unterſuchung, als man ihm gemeiniglich widmet. Die Natur iſt überall ſo einfach in ihrem Wirken, und ſo gerad in ihren Wegen, vielleicht führt ſie auch hier auf eine Weiſe zum Ziele, bey welcher der Philoſophie nichts übrig bleibt, als die Gründe ihres Wirkens zu verdeutlichen, und vor jedem Angriffe zu ſichern.

Man hat zu allen Zeiten viel über dieſen Gefühlsglauben geſprochen, allein zu wenig hat man ſeine innere Organiſation unterſucht, zu wenig ſeine Theile, ihre Harmonie und innern Zuſammenhang berechnet, zu wenig erforſcht, welche Glieder nothwendig da ſeyn und wirken müſſen, wenn er lebendige Kraft haben ſoll, und welche allenfalls fehlen oder ruhen können. Ich will verſuchen, dieſes zu thun.

Eine jede Wahrheit beſteht aus einer Verbindung von Begriffen, und beruht, wenn ſie nicht von unmittelbarer Evidenz iſt, auf Gründen. Der Glaube an ſie mag durch noch ſo undeutlich bewuſstes Wirken der Vernunft erzeugt werden, ſo müſſen doch die Hauptbegriffe, aus welchen ſie beſteht, vorgeſtellt, gewiſſe Momente der Gründe klar gedacht werden. Eben ſo bey dem natürlichen Gefühlsglauben an Gott und Religion; er iſt nicht möglich, wenn nicht die Wahrheiten, die ſich darauf beziehn, nach ihren Hauptbegriffen vorgeſtellt, und die nachdrücklichſten Gewichte der Gründe erwogen werden, es geſchehe nun dieſes ſo dunkel und unauseinandergeſetzt, als es wolle. Der Begriff eigener Individualität und

Selbständigkeit ist der erste, welcher nothwendig erfordert wird, und zwar muſs der Mensch die Vernünftigkeit und Freyheit seines Wesens, zugleich aber auch die Abhängigkeit desselben anerkennen. Der Begriff von einem vollendeten System der Wesen ist die zweyte nothwendige Bedingung, und der Mensch muſs sich als den Mittelpunkt desselben die vernünftigen Wesen, die Menschheit, sich selbst als ein Glied dieses grossen Ganzen denken, welches mit allen übrigen Gliedern in inniger Gemeinschaft steht. Der Begriff der Zufälligkeit und Abhängigkeit dieses Universums ist der dritte nothwendige Begriff; selbst das Höchste darin, die Vernunft, muſs gewissermasen bedingt, und in etwas ausser ihr gegründet erscheinen, wenn der Uebergang zu dem Begriffe der Gottheit erfolgen soll. Der vierte Begriff ist der Begriff eines ersten Erzeugers des Weltalls, welcher selbst nicht erzeugt ward, sondern nothwendigen, unabhängigen Daseyns ist; so wie durch ihn alles Mögliche erst möglich, alles Daseyende daseyend ward, so muſs er nothwendig als der Inbegriff aller Vollkommenheit gedacht werden; so wie in der ganzen Sphäre des Möglichen und Wirklichen der Mensch nichts höheres, nichts so ganz in sich würdiges findet, als den vollkommen guten Zweck eines vernünftigen Willens, so muſs er sich vollkommenste sittliche Güte als den Mittelpunkt in der Sphäre der Allvollkommenheit denken, und die unendliche Wirkung der göttlichen Kraft: die Schaffung und Erhaltung der Welt, als eine freye Handlung des nothwendigen vollkommensten Wesens zu dem an sich vollkommensten

Zwecke denken. Die vollkommenſte ſittliche Güte iſt nur dann das Höchſte unter allem gedenkbaren, wenn mit ihr die vollendeteſte Weisheit und die uneingeſchränkteſte Macht verknüpft iſt; beyde Begriffe müſſen alſo vorgeſtellt werden, wenn *Glaube* an Gott möglich ſeyn ſoll.

Allein wiewohl alle dieſe Begriffe zu jedem natürlichen religiöſen Gefühlsglauben erfordert werden, ſo iſt dennoch die deutliche Vorſtellung derſelben nicht nöthig. Kaum iſt es möglich zu beſtimmen, welcher Grad von logiſcher Vollkommenheit dieſen Begriffen eigen ſeyn muſs, wenn ſie Gegenſtände des Gefühlglaubens werden ſollen; man kann den Grad nicht gering genug angeben, mit welchem dieſer ſich befriedigt; ich möchte ſagen, die Begriffe brauchten nur hell genug zu ſeyn, um ſie in einem beſtimmten Verhältniſſe gegen ſich denken zu können, wozu in der That nicht völlige logiſche Vollkommenheit gehört, ſondern der nächſte Grad von Klarheit nach dem letzten Grade der Dunkelheit zureicht. Allein wir müſſen noch mehr bemerken; alle dieſe Begriffe ſind im Grunde unbegreifliche Begriffe; der Menſch von bloſsem Gefühlsglauben erkennt ſie nicht als ſolche an; zufrieden ihren Umriſs und ihr Verhältniſs zu ſich dunkel zu empfinden, wähnt er ſich in völligem Beſitze derſelben, glaubt ſie durchaus zu verſtehn, durchaus zu begreifen. So fixirt er ſeine Ueberzeugung auf Begriffe, in denen er keine deutlichen Merkmale unterſcheidet, Begriffe, die er im Grunde ſelbſt nicht verſteht, und ihrer innern Möglich-

keit nach nicht begreift, und baut über diesen Grund die Wohnstätte seiner Ruhe und Glückseeligkeit. Ganz so ist es der Fall in Rücksicht der Begriffe, mit welchen sich der Mensch von blossem Gefühlsglauben das Wirken der Gottheit, seine künftige Bestimmung, und seine Verbindlichkeiten gegen die Gottheit vorstellt. Gewisse Begriffe muss er allerdings von allen diesen Gegenständen haben, allein er bedarf zu seiner Ueberzeugung so wenig der deutlichen Vorstellung davon, dass er vielmehr, wenn er nur die allgemeinste Beziehung derselben festhält, übrigens sich mit Dunkelheit und Verworrenheit sehr wohl genügt. Was mag er sich auch Deutliches bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt denken? Nichts als das allgemeine Verhältniss von Ursache zur Wirkung dunkel und unbestimmt angewandt auf eine erste unendliche Ursache, und den Inbegriff aller ihrer Wirkungen, die Welt. Was mag er sich denken bey der Regierung der Welt und seiner künftigen Bestimmung? Nichts als das allgemeine Verhältniss der Welt und seiner selbst zu dem letzten Zwecke der vollkommensten Vernunft, und der mit ihr vereinigten unendlichen Macht des Schöpfers. Was mag er sich denken bey seinen Verbindlichkeiten gegen Gott? Nichts als das allgemeine Verhältniss seines endlichen vernünftigen Willens gegen den unendlichen vernünftigen Willen seines Urhebers!

Was für Gründe bestimmen nun aber den Menschen, an eine Reihe von Begriffen zu glauben, deren Gegenstände er weder mit seinen Gedanken

befaſſen, noch mit ſeinen Schlüſſen begreifen kann, und an ſie ſogar ohne diejenige deutliche Vorſtellung zu glauben, deren ſie fähig ſind? Wie mag er ſich einem Boden vertrauen, deſſen Grund er nicht unterſucht hat? Wie iſt möglich, daſs er ſich mit feſter Zuverſicht auf eine Zuſammenſetzung von Ideen ſtütze, ohne ſich der innern Combination, Bündigkeit und Harmonie derſelben durch ſcharfe Prüfung zu verſichern? Und vor allem, wie iſt dieſs bey den wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit möglich, die nichts geringeres betreffen, als unausſprechliche Glückſeeligkeit, oder unausſprechliches Elend? — Zuerſt muſs ich die Frage wegen der Gründe beantworten, welche zu dem religiöſen Gefühlsglauben beſtimmen; dann wird ſich um deſto leichter darthun laſſen, wie es möglich ſey: 1) das Unbegriffene und wirklich Unbegreifliche zum Gegenſtande deſſelben zu machen; 2) ohne die einzelnen Begriffe mit der möglichſten Deutlichkeit vorzuſtellen; 3) und ohne die innere Verbindung aller deutlich zu denken.

Wiſsbegierde, Trieb, nur ſeinen Ideenkreis zu erweitern, iſt es auf keinen Fall, was den Theiſmus des Gefühls hervorbringt und feſtſetzt. Man müſste ihn ganz verkennen, wenn man es annähme. Wenn die Wiſsbegierde in beſtimmter, unabhängiger Wirkſamkeit iſt, ſo geht ſie, nicht leidentlich, ſondern mit bewuſster Selbſtthätigkeit auf einen deutlich vorgeſtellten Zweck hin, ſie fordert durchaus deutliche Erkenntniſs, fordert durchaus Zuſammenhang und Conſequenz, fordert durchaus,

weit entfernt ſich mit Sätzen zu begnügen, die mit der Natur des Subjectes harmoniren, welches ſie ſich vorſtellt, Uebereinſtimmung derſelben mit den Gegenſtänden ſelbſt; und nur unter der wirklichen oder eingebildeten Erreichung dieſer Bedingungen wird ſie befriedigt. Ganz anders beym Gefühls-Theiſm; er beruht auf einem Glauben, welcher ſich ohne Richtung auf einen beſtimmten Zweck leidentlich entwickelte, und ohne bewuſste Selbſtthätigkeit feſt begründete; er iſt für ſich ſo wenig kritiſch, daſs vielmehr bey ihm an die Frage wegen Deutlichkeit, Bündigkeit und Harmonie, an die Unterſcheidung objectiver und ſubjectiver Wahrheit gar nicht gedacht wird. Auch könnte dieſer Glaube nicht jene bewundernswürdige Dauer und Stärke haben, die wir an ihm finden, wenn er ein Erzeugniſs der Wiſsbegier wäre; dieſe nie zu befriedigende Mutter würde ſehr bald ihr eigenes Geſchöpf vernichten, oder doch wenigſtens gleichgültig dagegen werden. Sie für ſich allein kann ſich ſchlechterdings nicht mit dem *Nichtbegriffenen* befriedigen, ſelbſt nicht, wenn ſie einſieht, daſs es *unbegreiflich* iſt; immer wird ſie ſich gegen die Annahme deſſelben ſträuben, alle Mittel verſuchen, es zu durchſchauen und zu begreifen, ſich wohl gar durch Träumereyen ſelbſt hintergehen, oder, wenn nun endlich ja die für ſie traurige Nothwendigkeit, es anzuerkennen, einträte, ſo wird ſie ſich doch nimmermehr dafür intereſſiren können, wird es immer als eine unſeelige Gränze der Erkenntniſs mit Miſsmuth und Verzweiflung anſtarren. Der Gefühlstheiſmus ſchränkt ſich be-

friedigt und selbstgenugsam auf den engen dämmernden Kreis seines Glaubens ein; er fürchtet für diesen Besitz eben so wenig, als er ängstlich nach Erweiterung desselben strebt, was für die blosse Wissbegier eine Quelle der Melankolie ist, das *Unbegreifliche* ist für ihn die Quelle des heiligsten Genusses, einer wollustvollen Andacht.

Die Gründe, welche den Gefühlsglauben erzeugen, können keine andern seyn, als subjective. „Der gemeine Menschenverstand, sagt ein tiefsinniger Denker unsers Zeitalters *), ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewusst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht sowohl Resultate der räsonnirenden Vernunft, als *durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene* Voraussetzungen, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind.“ Man kann nicht richtiger über die Entstehung des Gefühlsglaubens entscheiden, er entwickelt sich in dem Menschen durch den Drang gefühlter Bedürfnisse. Ehe ich aber frage, welche diese seyen, und welches unter mehrern derselben ganz vorzüglich wirke, muss ich noch bemerken, dass der reine Gefühlsglaube sich zwar auf das *Unbegreifliche* stützt, aber alles *Widersinnige* aus seinem Kreise entfernt, dass er das Unbegreifliche freylich nicht begreift, aber das an ihm begreift, dass es keinen Widerspruch enthält. Nicht das innigste und nothwendigste Bedürfniss kann einen Glauben an Widersinn erzeugen.

*) *Reinhold*, Theorie des Vorstellungsvermögens S. 77.

Ich habe bereits gesagt, dass der Mensch von religiösem Gefühlsglauben sich freylich den Begriff *Gott* nicht so verdeutlicht, als es möglich wäre, dass er ihn aber doch, aller Dunkelheit und Unauseinandergesetztheit ungeachtet, in seinen Hauptbestandtheilen vollständig vorstellt. Nicht der blosse metaphysische Gott, das von der Welt verschiedene nothwendige, allervollkommenste Wesen, ist sein Gegenstand, sondern er denkt sich ausdrücklich jenes Wesen als Schöpfer der Welt nach dem Zwecke der vollkommensten Vernunft, als Erhalter und Regierer derselben nach ebendemselben Zwecke. So wie er sich einen in sich vollendet guten Willen als die oberste Eigenschaft der Gottheit denkt, so denkt er sich die Schöpfung als eine freye Handlung der Allmacht, bestimmt durch den höchsten Zweck der vollkommensten Vernunft, welcher kein anderer seyn kann, als *allgemeine Harmonie wahrer Glückseligkeit mit wahrer Würdigkeit*, denkt sich also den Schöpfer vor allem als den wahren Vater des Guten, den Stifter des Gesetzes der Sittlichkeit, und dann als Urheber der ganzen Natur in sofern, als seine Allmacht nur durch seinen heiligen Willen bestimmt werden kann. Die Erhaltung der Welt denkt er sich ebenfalls nicht anders, als eine fortwährende Handlung, wegen des an sich guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, denkt sich die Folgen derselben im Ganzen als durchaus gemäss diesem Zwecke, denkt sich also Erhaltung der Welt untergeordnet einer vollkommnen Regierung nach den Principien eines heiligen Willens. Er

ist unverkennbar, daſs allen Ueberzeugungen des Menſchen von religiöſem Gefühlsglauben, als Princip, die *Moralität* zum Grunde liegt, daſs dieſe ſchlechterdings das Centrum ſeiner Begriffe von *Schöpfer*, *Regierer*, und *Erhalter* der Welt iſt, ein Centrum, mit deſſen Vernichtung ſie augenblicklich aus einander fallen müſſen, ohne durch irgend eine Spitzfündigkeit der Welt zuſammengehalten werden zu können. Hier müſſen wir alſo auch das Hauptbedürfniſs ſuchen, welches den religiöſen Gefühlsglauben in den Seelen der Menſchen erzeugt.

Gemeiniglich leitet man den religiöſen Gefühlsglauben allein von der Betrachtung der Vollkommenheiten der äuſsern Natur her; allein, die Sache genauer erwogen, ſcheint es mir, als ob man vom Innern des Menſchen ausgehn müſſe. Die Betrachtung der Natur macht allerdings eine tiefe Senſation auf das vernünftige Weſen; allein dieſe Senſation könnte nicht erfolgen, noch weniger in einen religiöſen Glauben übergehn, wenn nicht in der Seele des Betrachtenden ein reines unwandelbares Ideal des Sittlichguten läge, auf welches er die Erſcheinungen der Natur bezöge. Nur durch dieſe Vergleichung geſchieht es, daſs die zahlloſen Auftritte von Erzeugung, Belebung, und Wohlthun, von denen er ſich überall umgeben findet, ihm ein Gefühl der Liebe und Bewunderung für die Kräfte der Natur erwecken, daſs aber auch die eben ſo zahlloſen Schauſpiele der Zerſtöhrung, Ertödtung, Beraubung und Peinigung, die ſich von allen Seiten ſeinem Blicke darbiethen, eine Regung

der Furcht und des Haſſes gegen die blinde Ungerechtigkeit einer unſichtbaren Macht in ihm erzeugen, und daſs die Wirkungen der Anſchauung aller dieſer ſo ſcharf geſtellten, ſo lieblich fürchterlichen Contraſte der Natur endlich in den kampfvollen Drang gemiſchter Neigungen und Gefühle und durch dieſen in die Ahndung eines nach den höchſten Zwecken der Vernunft gebildeten Weltſyſtems und eines uneingeſchränkt guten Planes für das Ganze zuſammenfließen. Dieſe Ahndung würde indeſſen immer nur Ahndung bleiben, nie in einen feſten Glauben übergehen, wenn nicht dringendere Momente den Menſchen zur Entſcheidung beſtimmten. Aber er iſt ſelbſt ein Glied des Syſtems, kann den innigen Zuſammenhang mit den übrigen Gliedern deſſelben nicht verleugnen; von ſeiner Entſcheidung über den Zweck des Ganzen hängt nothwendig die über ſeine eigene Beſtimmung ab. Und in wie ſonderbaren Verhältniſſen ſtehn die Kräfte ſeiner geiſtigen Natur! Welche wunderbare Vereinigung von Abhängigkeit und Freyheit, Sklaverey und Selbſtbeherrſchung! Welcher Kampf unter den Triebfedern ſeines Willens! Welche Contraſte entgegengeſetzter Neigungen! Welcher Gegeneinanderdrang widerartiger Bedürfniſſe! Alles dieſs fühlt er, ohne es gerade deutlich zu denken, und, ſo wie er es fühlt, muſs ſich das gröſste aller Bedürfniſſe lebhaft regen, das Bedürfniſs: *Harmonie unter allen Bedürfniſſen zu ſtiften, Eins mit ſich ſelbſt zu ſeyn.* Dieſes Bedürfniſs beſteht freylich aus einer ſehr bunten, gedrängten und ungeſtüm gährenden Miſchung

mannigfacher Regungen und Gefühle; allein das Bewuſstſeyn zeichnet doch ſehr bald in dieſer verworrenen Menge ein gewiſſes dunkelherrſchendes Beſtreben aus, die ganze verwickelte Situation nach dem höchſten Princip und einſtimmig mit dem höchſten Intereſſe der Vernunft aufzulöſen. Ehrfurcht, Liebe, Zuverſicht, und Demuth gegen die Vernunft ſind Neigungen, deren kein vernünftiges Weſen ermangelt, wenn nicht zufällige Hinderniſſe die naturgemäſse Entwickelung ſeiner Anlagen hemmten, Neigungen, welche ſchlechterdings nicht deutliches Philoſophiren vorausſetzen, ſondern ſchon aus dem dunkeln Bewuſstſeyn der Vernünftigkeit hervorgehn, und wenn dann in dem gedoppelten Vermögen der Vernunft ihre moraliſche Geſetzgebung den höchſten Rang einnimmt, wenn die Einheit und Allübereinſtimmung im Guten, die ſie für die ſittliche Welt gebietet, unter allen ihren Zwecken allein, Werth an ſich, innere keiner äuſsern Beziehung bedürfende Treflichkeit beſitzt, ſo müſſen nothwendig Ehrfurcht, Liebe, Zuverſicht und Demuth vor der moraliſchen Vernunft Neigungen ſeyn, inniger in das Weſen des Menſchen verflochten, und mit ſtärkerm Intereſſe wirkſam, als alle andre. Traurig wäre es, wenn ſie, um zu wirken, einer deutlichen Auseinanderſetzung bedürften; nein, ſie entwickeln ſich aus dem bloſsen Bewuſstſeyn der Moralität unmittelbar. Man fordre keine Schilderung der Art und Weiſe, wie dieſes zugeht, verlange keinen ſcharfen Abriſs der Geſtalt, unter welcher ſich dem bloſs natürlichen Gefühle das Ideal des ſittlichen Guten dar-

ſtellt, genug es erſcheint ihm auch ohne Philoſophie in ſeiner unüberſchwenglichen Hoheit, ſeiner ſonnenklaren, fleckenloſen Reinheit, und kündigt ſich ihm als das einzige ewige Muſter aller ſeiner freyen Handlungen an. Es anerkennen, und Ehrfurcht, Liebe, Zuverſicht, Demuth fühlen, iſt Eins. Wenn alſo in jenem geſchilderten groſsen Bedürfniſſe, Harmonie unter allen Bedürfniſſen zu ſtiften, Einigkeit mit ſich ſelbſt zu befeſtigen, das Beſtreben herrſchend iſt, dieſes nach dem höchſten Princip, und einſtimmig mit dem höchſten Intereſſe der Vernunft zu bewirken, ſo muſs dieſes Beſtreben ſich freylich auf die theoretiſche Vernunft beziehn, allein ſein höchſter letzter Beziehungspunkt muſs der höchſte Zweck der moraliſchen Vernunft ſeyn, und das ganze groſse Bedürfniſs muſs ſich in ein Bedürfniſs auflöſen: alle Bedürfniſſe ſeiner Natur zur Befriedigung des höchſten Bedürfniſſes, des Bedürfniſſes der Moralität, in Harmonie zu bringen, nach den ſtrengen Bedingungen und Rechten der Moralität Friede unter den kämpfenden Kräften zu ſtiften. Dieſs iſt nun nicht möglich, ohne ſeine Ausſicht über die Gränzen dieſes Lebens hinaus zu erweitern, ohne eine Zukunft zu hoffen, angemeſſen den Forderungen der Moralität, und dieſe Zukunft iſt nicht gedenkbar, ohne ein Weſen voraus zu ſetzen, ſo geeigenſchaftet, daſs es ſie nicht nur wirklich machen kann, ſondern nach die Nothwendigkeit ſeiner Natur wirklich machen muſs. Hatte die Betrachtung der Auſsenwelt den moraliſchen Men-

ſchen zur Ahndung eines nach den höchſten Zwecken der Vernunft entworfenen und geſchaffenen Syſtems der Weſen, eines uneingeſchränkt guten Planes für das Ganze hingeführt, ſo faſst er nun in dem hellen Gefühle ſeiner eignen weſentlichen Situation, und dem innern Drange zur Auflöſung dieſe ſchwebende Ahndung feſter, und wenn es jetzt ſeiner Vernunft möglich iſt, den Begriff eines Gegenſtandes erſcheinen zu laſſen, durch deſſen Anerkennung mit einem Mahle, auſser uns und in uns, nach den Forderungen und Anſprüchen der Moralität, alles Räthſelhafte Aufſchluſs, alles Unentwickelte Löſung, alles Dunkle Enthüllung bekömmt, jeder Widerſtreit Friede, jede Verwirrung Harmonie wird, muſs nicht ſein ganzes Weſen ſich gegen dieſen Begriff ausbreiten, nicht in ſanfte andachtvolle Entzückung aufgelöſst ſich ihm hingeben? Und die Vernunft *muſs* in jenem kritiſchen Momente dieſen Begriff erſcheinen laſſen, muſs es nach der urſprünglichen Einrichtung ihrer Natur, ſie bedarf dazu keiner fremden Hülfe, ſie iſt ſich ſelbſt genug, die reine Anſchauung ihres Weſens giebt den Stoff zu dem unermeſslichen Begriffe, ſie vernichtet die Schranken der Endlichkeit, von denen ſie ſich begränzt fühlt, und erhebt das Bild ihrer ſelbſt zu einem unüberſchwenglichen Ideale von Güte, Weisheit und Macht, dieſs thut ſie ohne bewuſste Abſicht, die Triebfeder des Bedürfniſſes greift in das Räderwerk ihres innern Mechaniſmus, und leidentlich erfolgt nun dasjenige Spiel ihrer Kraft, welches den Begriff der Gottheit gleichſam zauberiſch herbeyführt, das Weſen kann im gährenden

Drange ſeines Bedürfniſſes nicht wiſſen, woher er kommt, muſs, unbekümmert wegen ſeines Urſprungs, in träumeriſchem Wahne ihn für den Gegenſtand ſelbſt halten, und ſo entſteht jener beſeeligende ſich ſelbſt genügende Glaube an Gott und Religion, ein ächtes Erzeugniſs der Natur, bey deſſen Betrachtung der denkende Menſch ein erhabeneres Entzücken fühlt, als bey allen Harmonien der äuſsern Schöpfung.

Wenn man auf dieſe Weiſe die natürliche Entſtehung des religiöſen Gefühlsglaubens überſieht, ſo ergiebt ſich von ſelbſt: 1) wie es möglich iſt, daſs er ſich ſo feſt auf *unbegreifliche* Gegenſtände gründet. Man erkennt einen Gegenſtand erſt dann für *unbegreiflich*, wenn man verſucht hat, ihn *begreifen zu wollen.* Allein der Menſch von bloſsem Gefühlsglauben verſucht dieſs nicht. Ihm iſt es genug, den Gegenſtand zu *denken;* denn er braucht nur *gedenkbar* zu ſeyn, um ſeine verwickelte Situation aufzulöſen, und ihn durchaus eins mit ſich ſelbſt zu machen. Eben ſo wenig als der Wandrer, der tödlich gequält von brennendem Durſte auf eine Quelle ſtöſst, anſtatt mit langen Zügen Labung zu ſchöpfen, daran denken wird, ihr Waſſer chemiſch zu unterſuchen, eben ſo wenig kann der Menſch, in dem Zeitpunkte, wo ſein Bedürfniſs ihn zum Gefühlsglauben an Gott beſtimmt, über die Möglichkeit dieſes Weſens philoſophiren wollen. 2) wie dieſer Glaube beſtehen und ſo ſtark wirken kann, als es geſchieht, ohne die möglichſte Deutlichkeit der einzelnen Begriffe, auf welchen er

beruht, und der Verbindung derſelben. Nur ſo viel Klarheit braucht in dieſen zu ſeyn, als hinreicht, um ihn wegen ſeiner Verhältniſſe zu befriedigen, der Drang des Bedürfniſſes, und die Innigkeit des Intereſſes machen ihn die Forderung völliger Deutlichkeit vergeſſen. Auch ſind die Gegenſtände ſo ganz aus dem Innern der Vernunft ſelbſt genommen, ſind ſo durchaus idealiſirte Kopien der Vernunft ſelbſt, daſs unſer Bewuſstſeyn bey der erſten Richtung auf ſie augenblicklich zuſagt, und ſie erkennt, ohne Deutlichkeit zu fordern. — Ja der Menſch braucht ſich ſogar nicht einmahl *aller* Federtriebe, die für ſeinen Gefühlsglauben mitwirken, und *aller Zwiſchenglieder*, welche das Zuſammenſtimmen der Gründe vermitteln, *bewuſst* zu werden. Vorſtellung iſt freylich, ohne Bewuſstſeyn, nicht möglich, allein wie vieles wirkt auf unſern Beyfall und Ueberzeugung, ohne uns bewuſst, und von uns vorgeſtellt zu werden!

So hat alſo der Gefühlsglaube eine wahre, geſetzmäſsige Organiſation, und es bedarf nur der Enthüllung von ihr, um ihn auf der einen Seite vor den abergläubiſchen Deutungen unpſychologiſcher Fanatiker, auf der andern vor dem übermüthigen hoffärthigen Spotte der Hypermetaphyſiker zu ſchützen.

Allein wie ſehr auch jeder denkende Kopf dieſen Glauben verehren und heilig halten muſs, ſo würde es dennoch unter der Würde des menſchlichen Geiſtes ſeyn, bey ihm ſtehn zu bleiben. Freylich machen es zufällige Umſtände bey vielen Individuen und ganzen Klaſſen von Individuen un-

möglich, die Gründe desselben deutlich zu entwickeln und zu prüfen; allein im Ganzen, und nach den ursprünglichen Anlagen, ist die Menschheit auf keine Weise für den blossen Gefühlsglauben bestimmt. Ihr Charakter ist Vernünftigkeit, und durch diese, Geist der Aufklärung, Verdeutlichung und Prüfung. Je mehr also der Geist im Gange seiner Entwickelung fortrückt, je mehr er alles Verworrene, Dunkle, und Bewusstlose auf deutliche Begriffe zurückzuführen sucht, und desto weniger wird er sich auch mit dem blossen Gefühlsglauben begnügen können, desto dringender Aufhellung, Auseinandersetzung, Kritik und Erwägung der Ideen, auf die er sich bezieht, und der Gründe, auf denen er ruht, verlangen. Sehr wahr sagt Herr Reinhold *): „*Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe, die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen auf der andern Seite fast immer, dass bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes die klaren, aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmahle zum Theil verfälschten Vorstellungen nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset und geläutert werden müssen, und dass bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmahl das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge und auf deutliche Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr blosse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn*

*) Theorie des Vorstellungsvermögens 1. B. S. 78.

könne und dürfe.“ — Dieser Geist der Kritik ist aber ungemein wohlthätig, er zerstöhrt nicht, sondern untersucht nur den Zusammenhang des Gebäudes, die Festigkeit seiner Theile, die Tiefe und Solidität seines Grundes und verwandelt den blossen Gefühlsglauben in eine auf deutlich gedachten Gründen beruhende Ueberzeugung. Wenn er nicht früh genug erwacht, und die Zuversicht auf die Wahrheit der Gegenstände desselben durch scharfe Prüfung sichert, so kann der ganze Glaube unversehens ein Raub jenes unseeligen Zweifelgeistes werden, zu dem die menschliche Vernunft durch zufällige Umstände so leicht gestimmt wird *). Der Zweifelgeist führt nicht zu einer uubefangenen partheylosen Prüfung von Begriffen und Gründen, er ist dazu nicht einmahl fähig, ungegründetes, zur Leidenschaft gewordenes Misstrauen gegen jede Erkenntniss, Verzweiflung an aller Wahrheit überhaupt sind die Triebfedern, die ihn bestim-

*) Es ist ein *gewöhnlicher*, aber nicht eben *heilsamer* Missbrauch der Wörter, wenn man den jedem Vernünftigen gewiss so ehrwürdigen *Geist der Prüfung*, *der Kritik*, mit dem zweydeutigen Ausdrucke: *Zweifelgeist* benennt, und wohl gar den *Zweck der Logik*, (welch einen wichtigen Begriff!) in diesem schielenden Worte aufstellt. Mit Bedauern habe ich viele junge Freunde der Philosophie von manchem würdigen Lehrer dieser Wissenschaft behaupten hören, er leite bloss zum Skeptizismus an, und setze darin seinen Ruhm, da ich doch sehr wohl wusste, er empfehle nur immer *den Geist der eigenen Prüfung*, aber freylich oft unter dem Nahmen des *Zweifelgeistes*, der so sehr einer gedoppelten Auslegung unterworfen ist. Besonders für die natürliche Religion sind Missverständnisse dieser Art traurig.

men, und vertreten die Stelle vernünftiger Vordersätze bey seinen trostlosen Behauptungen. So wie der Geist der Prüfung allein den natürlichen religiösen Glauben vor der feindseeligen Ueberraschung des Zweifelgeistes sichern kann, so ist er auch allein im Stande, ihm jene unerschütterliche Selbständigkeit zu geben, welche den verführerischesten Reitzen unedler Leidenschaften trotzt. Blofs dem Gefühle überlassen, kann er oft von dieser besiegt werden, und zur Begünstigung eines andern Interesses in Gleichgültigkeit, oder entschiedene Irreligion übergehn müssen.

Möchten doch diefs diejenigen Vertheidiger der geoffenbarten Religion bedenken, welche überall so verächtliche Seitenblicke auf die natürliche Religion werfen. So rechtmäfsig sie von jedem denkenden Kopfe das Geständnifs fordern, dafs ihre Offenbarung weiter führen müsse, als die Gränzen der natürlichen Erkenntnifs reichen, so sehr sind sie auf der andern Seite verbunden, zuzugeben, dafs die Offenbarung den allbeseeligenden Einflufs nicht haben könnte, welcher ihr Zweck ist, wenn nicht die natürliche Religion vor ihr, und mit ihr wirkte. Wie möchte auch die Wahrheit, dafs Gott sich auf eine übernatürliche Weise offenbart habe, bey Gemüthern Eingang finden, wenn sie nicht vorher schon den reinen Begriff Gottes und seiner Eigenschaft gefafst haben, und von der Möglichkeit und Heilsamkeit einer Offenbarung überzeugt sind *). Wenn nun aber in dieser

*) Man bedenke nur, dafs eine Offenbarung nicht blofs für die bestimmt seyn kann, an welche sie un-

Rückſicht alle Offenbarung, um wirken zu können, Naturreligion vorausſetzt, ſo muſs ſie deſto ſichrer zu ihrem groſsen Ziele, die Sphäre unſrer Gotteserkenntniſs zu erweitern, gelangen, auf je feſterm Grunde der natürliche Religionsglaube in den Seelen derer beruht, welche den Seegen ihrer Belehrung ärndten ſollen. So wenig der natürliche religiöſe Gefühlsglaube für ſich allein vor den Anfällen des Zweifelgeiſtes und der Leidenſchaften immer ſicher iſt, ſo wenig kann es eine geoffenbarte Religion ſeyn, deren Einfluſs auf einen ſolchen gebaut iſt. Nur dann vermag ſie jeder äuſsern Macht zu trotzen, wenn in den Gemüthern, die ihr gehuldigt haben, die natürliche Religion auf feſtem unerſchütterlichem Grunde ſteht, das heiſst, wenn ſie nicht mehr bloſser Gefühlsglaube iſt, ſondern auf Einſicht deutlicher Beweiſe beruht. Und dieſs bewirkt allein die Philoſophie, und hat auf dieſe Weiſe den erhabenen Beruf, mit ihrer natürlichen Wirkung in die übernatürliche Handlung Gottes einzugreifen.

mittelbar auf eine wundervolle Weiſe geſchieht, ſondern für Myriaden Menſchen wirken ſoll, welche ſie nicht anders, als in Gemäſsheit der philoſophiſchen Principien des hiſtoriſchen Glaubens, für ein übernatürliches Werk Gottes halten können.

Zweyte Betrachtung.

Verhältniſs der natürlichen Theologie zu den übrigen Theilen der Philoſophie; nur durch jene können dieſe in ein innerlich zuſammenſtimmendes und vollendetes Ganzes vereinigt werden. Die natürliche Theologie verliehrt weder ihre Würde, noch ihren eigenthümlichen rechtmäſsigen Platz unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wenn ſie auch ganz auf ſubjectiven Gründen beruht. Bedürfniſs der natürlichen Theologie in unſerm Zeitalter. Zweck und Plan des Werkes.

Der entſchiedenſte Leugner, und der ſchwankendeſte Zweifler können es nicht ohne zu erſtaunen bemerken, daſs die Gründe für unſre angelegentlichſten Ueberzeugungen ſo gelegt ſind, daſs alle Menſchen ungeachtet der ſo mannigfaltigen Grade von Talenten und Bildung ihre Wirkung erfahren können. Wenn Gleichheit der Geiſtesgaben nach dem Plane der Welt auf keine Weiſe möglich war, wenn tauſendfache Verhältniſſe, unter denen die Zeugung, Reifung und Geburt der Menſchen erfolgt, eine unermeſsliche Verſchiedenheit in den angebohrnen Fähigkeiten verurſachen muſsten, wenn dieſe Verſchiedenheit durch Einwirkungen äuſserer körperlicher Kräfte, Einſchränkungen der bürgerlichen Geſellſchaft, daraus herflieſsende Ungleichheiten der Güter und Freyheit, und andre zahlloſe Umſtände noch vermehrt werden ſollte; ſo würde der gröſste Theil des menſchlichen Geſchlechts ein Gegenſtand des

Jammers geworden ſeyn, wenn jene Gründe nur für den tief eindringenden Blick ſcharfer geübter Denker zu erreichen wären, nur auf ihn Einfluſs, für ihn nur Ueberzeugungskraft hätten. Allein mit einer Weisheit und Wohlthätigkeit, die jeder denkende Menſch bewundern muſs, ſind jene Gründe ſo gelegt, daſs ſie mit eben der Kraft auf den rohen, wenn nur nicht verdorbenen Menſchen, wie auf den Weiſeſten von allen Weiſen wirken, und ich habe in der vorigen Betrachtung gezeigt, wie ſo ganz dieſs bey dem Glauben an Gott der Fall iſt, habe das Triebwerk, womit die Natur den Menſchen allmählich dazu erhebt, zu enthüllen, und die innere Organiſation deſſelben zu zergliedern verſucht. Wenn die Philoſophie auch weiter nichts vermag, als die Gründe jenes religiöſen Gefühlsglaubens deutlich zu entwickeln, und vor jedem möglichen Angriffe zu ſichern, ſo iſt ihr Einfluſs auf die Religion ſchon wohlthätig genug, ihr Geſchäft für die Menſchheit auf die erhabenſte ehrenvollſte Weiſe vollendet. Ich muſs, ehe ich weiter gehe, mit Wenigen von dem Weſen der Philoſophie und dem Verhältniſſe der natürlichen Theologie zu ihren übrigen Theilen handeln.

Man braucht nicht eben groſse Fortſchritte in der Philoſophie gemacht zu haben, um zu bemerken, daſs die Weltweiſen ſich von jeher beeiferten, ganz natürliche und leicht faſsliche Dinge auf die fremdeſte ſchwerſte Weiſe vorzutragen. Gleich beym Anfange des philoſophiſchen Studiums muſs man dieſe traurige Erfahrung machen, wenn es darauf ankömmt, ſich im voraus einen Begriff

der Philosophie und ihrer mannigfaltigen Theile zu entwerfen. Ich theile ohne Rücksicht auf andre Meynungen und Formuln diejenige Vorstellungsart mit, wodurch ich mich selbst, und auch gröſstentheils andre befriedigt habe, eine Vorstellungsart, welche, weit entfernt durch gelehrtes Ansehen imponiren zu wollen, nur auf das Verdienst der Natürlichkeit Anspruch macht.

§. 1.

Wenn die Philosophie wirklich eine für sich bestehende festgegründete Wissenschaft seyn soll, so muſs ihr ein bestimmtes Bedürfniſs zum Grunde liegen, und wenn ihr Einfluſs sich in der That über die gesammte Menschheit verbreiten soll, so muſs jenes Bedürfniſs nicht das Bedürfniſs eines Einzelnen, es muſs ein Allen gemeinschaftliches Bedürfniſs seyn.

§. 2.

Was für eine Meynung man auch von dem Unterschiede und Zusammenhange der materiellen und geistigen Welt hege, so muſs man gestehen, daſs der Mensch Bedürfnisse gedoppelter Art besitze; 1) *physische*, deren Grund er in seiner körperlichen Natur entdeckt, und bis auf einen Grad begreift; 2) *geistige*, deren Grund er in derselben nicht im mindesten entdeckt, durch sie nicht im mindesten begreift.

§. 3.

Nicht physisches, sondern ein geistiges Bedürfniſs, welches von den Thätigkeiten und

Leiden der animalischen Natur unabhängig ist, bestimmt den Menschen zum Philosophiren.

§. 4.

Die geistige Natur *) des Menschen besteht aus dem Vorstellungsvermögen **), dem Willensvermögen, und dem Vermögen des Vergnügens und Missvergnügens. In Rücksicht auf jedes dieser Vermögen besitzt der Mensch gewisse von seiner Natur unabtrennbare Bedürfnisse, und diesen zu folge gewisse ihm als Menschen eigene Zwecke.

§. 5.

Mit dem Vorstellungsvermögen ist dem Menschen gegeben das Bedürfniss und der Zweck der Wahrheit, Vollendung und Einheit seiner Erkenntnisse, mit dem Willensvermögen das Bedürfniss und der Zweck einer vollkommenen sittlichen Güte, mit dem Vermögen des Vergnügens und Missvergnügens das Bedürf-

*) Kaum dürfte es nöthig seyn, zu erinnern, dass ich mich, indem ich einer *geistigen Natur* gedenke, auf keine angemasste Erkenntniss des Grundwesens der geistigen Vermögen stütze, oder auf irgend eine Hypothese der bisherigen Metaphysik beziehe. Keins von beyden ist für das Studium und den Vortrag der Philosophie Bedürfniss.

**) Das Wort *Vorstellungsvermögen* brauche ich hier in keiner neuen Bedeutung, sondern befasse darinn alle Vermögen, welche das *Anschauen*, *Denken* und *Begreiffen* möglich machen, also Sinnlichkeit, Gedächtniss, Phantasie, Erinnerung, Verstand und Vernunft.

nifs und der Zweck eines reinen von keinem Schmerze getrübten Genuſſes.

§. 6.

Wenn der Menſch dieſe Bedürfniſſe und Zwecke ſeiner geiſtigen Natur betrachtet, ſo findet er, daſs ſie mit einander ihrem Weſen nach im Streite ſeyn, daſs ſie einander entgegen wirken. Wenn er die Mittel berechnet, die ihm, um ſie zu befriedigen, in der Sphäre ſeines jetzigen Lebens gegeben ſind, ſo ſindet er die Bedürfniſſe und Zwecke, gegen dieſe Mittel gehalten, ſo unendlich, daſs er es gar nicht wagt, ein Verhältniſs derſelben beſtimmen zu wollen. Und deſto angelegentlicher geht er zur Beantwortung der Frage über; welches der letzte ihm vorſtellbare Grund, und der höchſte ihm vorſtellbare Zweck ſeines Weſens ſey. Die Beantwortung dieſer Frage iſt das gröſste dringendeſte aller Bedürfniſſe des erkennenden Menſchen, ganz von ihr hängt es ab, ob er ewig mit ſich ſelbſt im Zwieſte leben müſſe, oder Eins mit ihm ſelbſt ſeyn könne.

§. 7.

Dieſe Frage kann nur aus der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt beantwortet werden. Dieſs treibt den Menſchen zur genauern Unterſuchung ſeiner geiſtigen Vermögen. Er bedarf alſo einer Theorie ſeines Vorſtellungsvermögens *), einer Theorie ſeines Willensvermö-

*) Ich nehme hier *Vorſtellungsvermögen* in eben der Bedeutung, wie ich es §. 4. gebrauchte, (S. die

gens, und einer Theorie ſeines Vermögens des Vergnügens und Miſsvergnügens.

§. 8.

Dann erſt, wenn er durch dieſe Theorien die Formen, Geſetze und Gränzen der Wirkſamkeit ſeiner geiſtigen Vermögen kennen gelernt, kann er den letzten ihm vorſtellbaren Grund und den höchſten ihm vorſtellbaren Zweck ihrer Vereinigung in ſeinem Weſen, und demnach dieſes ſeines Weſens ſelbſt, wiefern es ihm erkennbar iſt, erforſchen.

§. 9.

Der letzte dem Menſchen vorſtellbare Grund, und der höchſte ihm vorſtellbare Zweck ſeines Weſens kann auf keine Weiſe in der Sinnenwelt geſucht werden; er muſs nothwendig in der überſinnlichen ſeyn. Der Menſch muſs alſo über die Schranken der Sinnenwelt hinaus, und ſich eine Vorſtellung der überſinnlichen Welt, des in ihr ſeyenden letzten Grundes und des in ihr künftig zu erreichenden höchſten Zweckes ſeines Weſens bilden, es geſchehe nun dieſes durch ein wirkliches Erkennen der reinen Vernunft, oder durch einen vernünftigen Glauben.

beygefügte Note.) und glaube hier nicht nöthig zu haben, auf die ſcharfſinnige Idee des Herrn Reinhold: *Die Theorien der Erkenntniſskräfte auf eine Theorie des Vorſtellungsvermögens, in einem andern Sinne, zu gründen*, Rückſicht zu nehmen. Man kann immer das Groſse und wahrhaft Philoſophiſche in dieſer Idee bewundern, ohne deſshalb mit dem Urheber derſelben gleiche Ueberzeugung hegen zu müſſen.

§. 10.

Die Philosophie ist allem diesem zu folge, im Allgemeinen genommen, die Wissenschaft unsrer geistigen Natur, ihrer Vermögen und höchsten Zwecke.

Es würde zwecklos seyn, wenn ich diese Uebersicht des Ganzen der Philosophie ins Einzelne verfolgte, und alle ihre Theile und Untertheile umständlich bestimmte. Die Darstellung ihres allgemeinen Inhalts reicht hin, um das wahre Verhältniss der natürlichen Theologie zu dem höchsten Zwecke der Philosophie zu fassen, und zu zeigen, wie viel sie zu Erreichung desselben beyträgt.

Wenn der Mensch in reinem unverfälschtem Bewusstseyn seine geistigen Vermögen anschaut, und seinen innern Blick auf die Betrachtung der Zwecke heftet, auf die sie ihrer Natur nach wirken müssen, wenn er die Ideale ermisst, die im Wesen eines jeden seiner Vermögen ruhen, und einem jeden ein Bild seiner höchsten vollendetesten Wirkung vorhalten, auf dessen Erreichung es hin arbeiten soll; so genügt ihm die Sinnenwelt nicht mehr; er fühlt Bedürfnisse, die durch nichts, was die sichtbare Natur darbiethet, befriedigt werden können, er muss die enge Sphäre von dieser verlassen, und seine Aussicht in eine Welt zu erweitern suchen, die den Sinnen unanschaubar, und der Vernunft nicht begreiflich ist.

Von allen Idealen, welche im Innern der geistigen Vermögen des Menschen ruhen, ist das Ideal von Mo-

ralität, welches unser vernünftiger Wille besitzt, das höchste, würdigste, und ädelste. — Ein helles Bewusstseyn sagt dem Menschen, dass er ist, und ein andres eben so helles, aber unendlich interessanteres kündigt ihm an, was er seyn soll. Er fühlt sich gleichsam als ein gedoppeltes Wesen, als ein Wesen, welches schon ist, aber zugleich als ein Wesen, welches erst seyn soll, und weiss nicht, was mehr sein eigentliches *Seyn* ausmacht, ob das, was er jetzt *ist*, oder jenes, was er *noch nicht ist*, aber *seyn soll*. — Ein räthselhaftes, mit nichts in der ganzen Natur vergleichbares Geschöpf! Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Zeitverhältnisse, unter denen alle belebte Wesen stehen, und deren sich auch wahrscheinlich alle nur nach tausendfach verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Dunkelheit bewusst sind. Bey diesem einzigen drängt sich ein Verhältniss ein, welches über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebiethet, ein *Sollen*, so unabhängig von den Schranken und der Herrschaft der Zeit, dass die Zeit vielmehr selbst seine Macht zu erkennen, und ihm zu dienen scheint. Und dieses Verhältniss ist dem Menschen so unendlich interessant, dass er das schönste Moment seines jetzigen wirklichen Seyns mit Entzückung hingäbe, um einen Augenblick das ganz und ohne Einschränkung zu seyn, was er seyn soll.

Der Mensch kann sich das nicht vorstellen, *was er seyn soll*, ohne von dieser Vorstellung zu der Frage hingeführt zu werden, *was er seyn werde*, und *wie sich das*, *was er seyn wird*, *gegen das ver*-

halte, was er seyn soll. Und diese Frage kann er nicht beantworten, ohne entschieden zu haben, durch wen er wirklich da ist, von wem sein *Sollen* und jedes künftige Werden abhängt, das heisst, ohne den Urheber der Welt, ohne die Gottheit zu kennen.

Diess ist das Verhältniss der philosophischen Theologie zu den übrigen philosophischen Wissenschaften. *Ich bin mir meiner bewusst*, ist die erste Idee aller Philosophie, und: *es ist ein Gott*, die letzte, welche das Ganze entscheidet und vollendet. Alle Untersuchungen der Seelenvermögen führen den Menschen in die Mitte durchkreuzender labyrinthischer Pfade, und verlassen ihn in trostloser Unentschiedenheit. Die Gotteslehre allein macht die Katastrophe, zeigt dem Menschen seinen Ursprung, den höchsten Zweck seines Daseyns, und den offnen freyen Weg zu seinem erhabenen Ziele. Durch sie hört es auf ein Räthsel zu seyn, wozu dem Menschen sein Trieb nach Wahrheit, Einheit und Vollendung seiner Erkenntniss helfe, durch sie bewogen huldigt er erst ganz gern und willig den strengen Gesetzen der Moralität, die ihn ausserdem zwar so fest verbinden, aber nicht so liebenswürdig interessiren würden, durch sie endlich schränkt er den üppigen Hang nach beständigem, vollem, ungetrübtem Genusse ein, sucht nur Freuden zu *verdienen*, und duldet gern die härtesten Leiden, damit er nur eines bessern Schicksals *würdig* werde. Mit einem Worte: durch sie erst erreicht die Philosophie ihren grossen Zweck:

das Menschenwesen durchaus Eins mit sich selbst zu machen.

Die natürliche Theologie ist der systematische Inbegriff aus der menschlichen Vernunft hergeleiteter befriedigender Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen.

Indem ich sie so erkläre, nehme ich nicht darauf Rücksicht, von welcher Art die aus der Vernunft hergeleiteten befriedigenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes u. s. w. sind, ob sie von einer wirklichen Einsicht in die Natur des Gegenstandes durch blosse Begriffe der reinen speculativen Vernunft hergeleitet werden, oder aus gewissen Beschaffenheiten des vernünftigen Wesens herfliessen, welches überzeugt werden soll. Welches auch die Quelle der Beweise sey; die Ueberzeugung ist dieselbe, und das Verhältniss der natürlichen Theologie zur gesammten Philosophie bleibt sich gleich. Nur müssen die Gründe schlechterdings aus der Vernunft hergeleitet seyn; sonst gehörte sie nicht in die Sphäre philosophischer Wissenschaften *)

*) Wolf definirte die natürliche Theologie: *est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur.* (Theol. Natur. P. I. §. 1.) Dass die Wissenschaft nur Vernunftgründe und Vernunfterkenntnisse enthalte, glaubte er, verstehe sich von selbst. Quamuis a nobis non addatur, setzt er hinzu, scientiam istam ope principiorum rationis, aut vt alii loqui amant, solo naturae lumine esse acquirendam, recto nimirum vsu facultatum animae, quae per na-

Genaues, umständliches Studium der natürlichen Theologie ist an sich schon Bedürfniss für jeden, welchem die Aechtheit seiner wichtigsten Ueberzeugungen am Herzen liegt; in unserm Zeitalter vereinigen sich alle gedenkbare Verhältnisse, um es zu dem angelegentlichsten Geschäfte für Alle zu machen, die nur irgend fähig sind, sich dem Geräusche der Welt zu entziehen, und ihre Musse einem stillen Nachdenken zu widmen. So wie die Zustände unsrer physischen Organisation

turam ipsi insunt; id tamen *per se intelligitur.* Theologiam enim naturalem tractamus tanquam partem philosophiae. Omni autem philosophiae hoc proprium est, quod solo naturae lumine, hoc est, recto vsu facultatum animae, quae ipsi per naturam insunt, acquiratur ad eam spectans possibilium cognitio. Herr Hofrath Ullrich hat eine eigene Methode, den Begriff der natürlichen Theologie zu bestimmen: theologia rationalis, sagt er: (in seinen Institutt. Log. et Metaph. in der theol. ration. §. 2. p. 4.) est philosophia de Deo, sive complexus dogmatum, formaliter theoreticorum de Deo, ejus natura, et efficientia in hoc mundo, quousque illa *vndecumque demum antea data et cognita, nunc certe principiis philosophicis superstruuntur, et ex iis quasi denuo inueniuntur.* Sollte der Herr Hofrath glauben, die menschliche Vernunft besitze jetzt mehr *innere eigene* Fähigkeit der Gotteserkenntniss, oder des Glaubens an Gott, denn sonst? Das *nunc certe* lässt fast vermuthen, er halte es für möglich, dass die Vernunft derselben sonst ganz ermangelt habe, und nur jetzt im Stande sey, unabhängig von Offenbarung Gründe der religiösen Ueberzeugungen aus ihren eigenen Mitteln zu liefern. — Selbst Crusius, welcher gewiss nichts von den Rechten der Offenbarung vergab, hielt nicht für nöthig, seinen Begriff der rationalen Theologie so auf Schrauben zu stellen.

zum Theil von den Veränderungen der Luft und der Witterung abhängen, so sind unläugbar die geistigen Vermögen der meisten Menschen dem Einflusse des Geistes des Zeitalters unterworfen, in welchem sie leben. Vorzüglich gilt dieses von den religiösen Ueberzeugungen. Man sollte denken, der Mensch müsse um so geneigter seyn, solche nur nach unbefangenem Selbstdenken anzunehmen, je wichtiger und entscheidender für seine Seelenruhe er sie anerkennen muss; allein gerade bey ihnen pflegt er das Selbstdenken am leichtesten zu vergessen, pflegt am leichtesten dem Geiste seiner Zeit blindlings zu folgen, und in die Worte der Meisten zu schwören, es gelte nun Glauben oder Unglauben. Die Philosophie muss alle ihre Stärke aufbiethen, um ihm die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit eigener Prüfung eindringend darzustellen. Ihr Verdienst ist gleich grofs, es herrsche nun Geist des Glaubens, oder Geist des Unglaubens. Denn wiewohl der Geist des Glaubens unläugbar Seegen über ein Zeitalter verbreitet, so ist er doch, ganz entblöfst von durchdachten Gründen, nie sicher, ehe man sich es versieht, gegen Unglauben umgetauscht zu werden, wenn nicht die Philosophie ihm zur Seite den Geist des vernünftigen Selbstdenkens weckt. Allein nicht alle Zeitalter haben einen bestimmten, entschiedenen, herrschenden Geist; es giebt deren welche, wo mehrere einander feindseelige Geister gleichsam um den Thron kämpfen, und ich glaube, das unsrige gehört in Rücksicht der Religion ganz unter dieselben, es ist ein Zeitalter der Gährung, und zwar

einer so ganz unentschiedenen Gährung, daſs man auf keine Weise bestimmen kann, ob und wie sie sich auflösen wird *). Mit Kraft und Nachdruck verbreitet zwar der Geist weiser Prüfung seinen Einfluſs, allein drey mächtige ihm feindseelige Geister wirken ihm bald durch List bald durch offenbare Gewalt entgegen, der Geist des Zweifels, der Geist des blinden Glaubens, und der Geist des blinden Unglaubens. Ob einer, und welcher von

*) Mehrere groſse, tiefsinnige Männer haben unserm Zeitalter die Ehre angethan, es *das Zeitalter der vernünftigen Prüfung* und *des weisen Zweifels an allem Ungegründeten* zu nennen. Allein ich fürchte sehr, daſs diese Ehre ein wenig zu groſs ist, und daſs jene Männer mit Journalen und Zeitungen vertrauter sind, als mit der wirklichen Welt. Am allerwenigsten dürfte ihr Urtheil in Beziehung auf Theologie und Religion treffend seyn. Nicht zu gedenken, daſs der *blinde Glaube*, so wie der *blinde Unglaube*, immer noch eine feste Herrschaft über den gröſsten Theil der menschlichen Gesellschaft ausüben, so ist das, was man gemeiniglich für *Geist der vernünftigen Prüfung* und des *weisen Zweifels hält*, nichts anders als *Geist der Frechheit* und *selbstsüchtigen Zügellosigkeit im Urtheilen über die heiligsten Angelegenheiten der Menschheit.* Allein der Stubengelehrte bemerkt gemeiniglich nur denjenigen Theil seiner Zeitgenossen, welcher seine Stimme in Zeitschriften und kritischen Blättern erhebt, diese hält er für die Repräsentanten des ganzen Zeitalters, und beurtheilt das Maaſs von Aufklärung, welches diesem eigen ist, nach dem Grade von Aufklärung, auf welchem er jene findet. Hier betrügt er sich aber sehr; es ist bloſs zufällig, daſs sich zuweilen weise Männer der Zeitschriften und kritischen Blätter bemächtigen, und auf wie wenige wirken diese im Ganzen! — Unsre Nachkommen würden sich sehr betrügen, wenn sie von den Zeitschriften unsers Zeitalters auf den Geist desselben schlössen.

allen den Sieg davon tragen, und dem Zeitalter einen bestimmten Charakter geben wird, wagt der bescheidene Beobachter nicht zu prophezeyen. Indessen kann er sich der Befürchtung nicht erwehren, daſs vielleicht keiner von allen diesen Geistern siegen, aber während ihres langen Kampfes sich unvermerkt ein andrer im Geheimen herumschleichender Geist des Zeitalters bemächtigen werde, der Geist des Indifferentismus. Wenn ein Zeitalter einen bestimmten religiösen Charakter besitzt, so pflanzt sich derselbe allmählich von den ältern Generationen auf die jüngern fort, bis ein Vorfall von Wichtigkeit den Geistern einen Umschwung giebt. Allein wenn ein Zeitalter keinen bestimmten Charakter besitzt, mehrere Geister mit gleichem Glücke wetteifern, um sich seiner ganz zu bemächtigen, so müssen die jüngern Weltbürger, welche in ihm auftreten, durch diese Erscheinung in den Zustand der Unentschlossenheit und Verlegenheit versetzt werden, nicht wissen, ob sie sich zu dieser oder zu jener Parthey schlagen sollen. Einige derselben werden sich allerdings für eine bestimmen, allein der gröſsere Theil vielleicht wird sein Interesse dabey finden, eine frostig gleichgültige Neutralität zu beobachten, und die groſse Sache der Religion dem guten Glücke überlassen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob sich bey uns schon jetzt Spuren dieses unseeligen Indifferentism zeigen, die wegen der Folgen fürchten lassen; allein mit Recht glaube ich behaupten zu können, die Philosophie müsse auch auf die bloſse Möglichkeit rechnen, und der verderblichsten von allen

gedenkbaren Stimmungen der Seele, der Gleichgültigkeit für Religion entgegenarbeiten, wo sie nur könne *). Tiefe bis auf die ersten Elemente dringende Prüfung der Gründe für die wichtigsten Wahrheiten derselben, nach bestimmten allgemeingültigen Principien entscheidende Widerlegung der unächten, und nach ebendenselben gleich entscheidende Bestimmung der ächten Beweise sind die wirksamsten Mittel zu jenem Zwecke, und gewiss bedurfte derselben nie ein Zeitalter mehr, als das unsrige.

Das Verdienst, welches sich der Verfasser der Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft von dieser Seite nicht nur um seine Zeitgenossen, sondern um alle künftige Generationen erworben hat, auf welche seine Philosophie Einfluss haben wird, kann nur von denen verkannt werden, welche die Religion und ihr Verhältniss gegen die Bedürfnisse und Vermögen der Menschheit aus einem falschen Gesichtpunkte betrachten, zu wenig Geist der Prüfung und pragmatischen Uebersicht besitzen, um einzusehen, auf wie unsichern, oder wohl gar täuschenden Gründen die Religion in allen den metaphysischen Systemen ruhte **),

*) Der *Indifferentismus gegen die Religion* ist weit gefährlicher, als die *Anhänglichkeit an ein bestimmtes die Religion aufhebendes System.* Dieser kann man durch Gründe entgegen wirken; man kann das System widerlegen, allein wo fasst man den Indifferentism? An ihm werden bekehrende Philosophen und Theologen immer noch scheitern, wenn sie auch Skeptizismus, Pantheismus, und Atheismus oft schon besiegt haben.

**) Wenn irgend ein Philosoph vor *Kant* den Ruhm ganz behaupten könnte, *Logik*, *Moral* und *Meta*-

die er widerlegt hat, und das Syftem jenes Weltweifen entweder gar nicht oder doch nur fo flach und lückenhaft ftudiert haben, dafs fie die innere Verbindung aller Theile deffelben, und das harmonifche Zufammenlaufen aller ihrer Beziehungen in dem würdigften erhabenften Ziele für die Menfchheit, einem in der Vernunft felbft gegründeten, und die Vernunft völlig befriedigenden Glauben an Religion, nicht zu faffen vermögen.

Ich würde etwas Ueberflüfsiges thun, wenn ich das wahre Verhältnifs feiner Philofophie gegen die Religion beftimmen, und umftändlich zeigen wollte, dafs man ihr gleich Unrecht thut, wenn man fie befchuldigt, fie begünftige den Indifferentifm, oder die Zweifelfucht, oder die Gottesläugnung, oder den blinden Gottesglauben, Befchuldigungen, mit welchen wohl noch nie *ein* philofophifches Syftem vor dem Kantifchen zu gleicher Zeit beftürmt worden ift. Scharffinnig und nachdrücklich hat Herr Reinhold bereits alle diefe Vorwürfe geprüft, und die Refultate der Vernunftkritik für die Religion in einem Lichte gezeigt, bey welchem, follte man denken, felbft Menfchen von fchwachem Gefichtsfinne und trüben Brillen gezwungen wären richtig zu fehen *).

phyfik durchaus in ihren wahren Beziehungen gefafst, und befonders die natürliche Theologie in nicht blofs fcheinbare, fondern wirkliche Uebereinftimmung mit den übrigen Theilen der Philofophie gebracht zu haben, fo wäre diefes *Crufius*.

*) Ich beziehe mich auf feine erft im deutfchen Merkur theilweife erfchienenen, und nun befonders heraus-

Mein Zweck ist nicht Kritik und Widerlegung bisheriger Systeme der natürlichen Religion. Man hat bereits eingerissen, was nur in diesem Felde der Philosophie grundlos und schwankend dastand, und das Bedürfniss zu bauen ist gegenwärtig das dringendeste geworden, welches man sich denken kann. Ich werde mich freuen, wenn es mir gelingen sollte, einige Beyträge zur Befriedigung dieses Bedürfnisses zu liefern. Ich werde, um zu meinem Ziele zu gelangen, folgenden Weg einschlagen. Erstlich werde ich den Begriff: *Gott* bestimmen, dann untersuchen, welche Art von Wahrheit und Gewissheit für die Vorstellung des Daseyns, der Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen des Gegenstandes desselben möglich ist, dann den zureichenden Beweisgrund für das Daseyn Gottes aufstellen, hierauf von seinen Eigenschaften, seinen Zwecken und Wirkungen handeln, und endlich besonders das Verhältniss des Menschen gegen Gott, und die ihm demselben zu Folge zukommenden Verbindlichkeiten bestimmen.

gegebenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, besonders den 4ten, 5ten, 6ten, 7ten, 8ten und 9ten Brief.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Gott. Abweichungen der Weltweisen in Rücksicht auf die Bestimmung seines Inhaltes. Kritik des blofs ontologischen; Kritik des pantheistischen Begriffs. Aufstellung und Rechtfertigung des theistischen Begriffs; nicht möglicher, allein möglicher Ursprung desselben.

Soll die natürliche Theologie eine sichre und bestimmte Richtung bekommen, soll sie den menschlichen Geist, anstatt ihn, wie es bisher so oft geschah, in Widersprüche und Zweifel zu verwickeln, zu dem Ziele hinführen, welches er sucht, so muss ihr vor Allem der richtige Begriff: *Gott* zum Grunde gelegt werden. Man dürfte leicht einwenden, ehe dieser Begriff mit Wahrheit und durchgängiger Bestimmtheit angegeben werden könne, müsse man die Möglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn seines Gegenstandes zeigen, und diese Beweise selbst aufstellen; hingegen die Unmöglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn der Gegenstände anderer abweichender Begriffe darthun, und die seynsollenden Beweise dafür selbst, widerlegen. Allein es giebt allerdings ein Kriterium, wornach man den ächten Begriff von allen verfälschten unterscheiden kann, ohne sich auf blofsen Sprachgebrauch, oder die Autorität scharfsinniger Männer, oder wohl gar eine gesetzmäfsig vorgeschriebene Norm berufen zu müssen. Es ergiebt sich aus dem Bedürf-

nisse selbst, welches den vernünftigen Menschen zum Glauben an Gott treibt, und ist in folgendem Satze enthalten:

Der wahre ächte Begriff von Gott muss Gott als dasjenige Wesen darstellen, durch dessen Eigenschaften das Daseyn, die Beschaffenheiten und die höchste vorstellbare Bestimmung der Welt auf eine, alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigende Weise begriffen und erklärt werden kann.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass dieses Kriterium allgemeingültig ist, und von jedem für wahr gehalten werden muss, der es richtig gefasst hat. Nur die *gerechten* Forderungen der Vernunft, habe ich mich mit gutem Bedacht ausgedrückt, sollen durch den wahren Begriff von *Gott* befriedigt werden; das heisst: 1) *diejenigen nur, deren Gegenstand für sie, nach den Gränzen ihres Vermögens, möglich ist, keinesweges aber irgend eine solche, deren Gegenstand sie selbst als schlechterdings unerreichbar für sich anerkennen muss, wenn sie ihr Vermögen und seine Gränzen ermisst.* 2) *diejenigen, welche zu thun, sie ein Recht hat, das in der unwandelbaren Natur ihres Wesens gegründet ist, ihr also nothwendiger Weise, unaufgeblich, und unnachlasslich zukommt.*

Nicht alle Begriffe von *Gott*, welche man zeither in den natürlichen Theologien zum Grunde gelegt hat, oder durch besondere metaphysische Systeme feststellen wollen, halten eine Prüfung

nach dem von mir angenommenen Kriterium aus. Ich will die vorzüglichſten durchgehen.

Der Begriff eines von der Welt wirklich verſchiedenen allervollkommenſten und nothwendigen Weſens iſt die Grundlage zu dem wahren Begriffe von Gott, eine Grundlage, deren Beſtandtheile die theoretiſche Vernunft aus ihrem eigenen reinen Vermögen hernimmt. Allein es müſſen noch gewiſſe Beſtimmungen hinzukommen, wenn der vollſtändige Begriff von Gott daraus werden ſoll.

Es bedarf keines Beweiſes, daſs die Begriffe der *Allvollkommenheit* und *Nothwendigkeit des Daſeyns* weſentlich zu dem Begriffe *Gott* gehören; es erhellet von ſelbſt, daſs jedes Weſen, welchem jene Begriffe nicht zukommen, ein endliches, eingeſchränktes, und erzeugtes Weſen iſt. Allein etwas minder leicht iſt zu begreifen, daſs ſchon dieſe Begriffe ſelbſt den Begriff *der wirklichen Verſchiedenheit von der Welt* mit ſich führen. Nämlich wenn das allervollkommenſte und nothwendige Weſen als mit den eingeſchränkten und zufälligen Eines und Daſſelbe ausmachend vorgeſtellt würde, ſo müſste man daſſelbe auch denken, als mit dieſen denſelben Bedingungen und Geſetzen unterworfen, demnach als ſelbſt bedingt und abhängig. Man kann alſo das allervollkommenſte und nothwendige Weſen nur inſofern als das allervollkommenſte und nothwendige denken, daſs man es ſich als von dem

All der eingeſchränkten und zufälligen Weſen wirklich verſchieden vorſtellt *).

Man kann den Begriff von *Gott*, nach welchem man darunter ohne weitere Beſtimmung das von der Welt verſchiedene, allervollkommenſte und nothwendige Weſen verſteht, den *ontologiſchen Begriff oder den Begriff der reinen theoretiſchen Vernunft*, *oder auch den tranſcendentalen* **) *Begriff* von Gott nennen.

Allein dieſer Begriff thut keineswegės allen Forderungen Gnüge, welche man mit Recht nach

*) Ich habe mich über dieſen Punkt in einer kleinen akademiſchen Schrift (Adumbratio quaeſtionis: num ratio humana ſua vi et ſponte contingere poſſit notionem creationis ex nihilo? Lipſ. MDCCLXXXX. 4. p. XI.) folgendermaaſsen ausgedrückt: ſi cauſſa prima et abſoluta re ipſa cohaereret cum mundo, ſicut quotidiana experientia videmus cauſſis annexa eſſe effecta et ſucceſſione temporis legitima et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis eſſet. Hoc autem ſumto, ſequeretur, illam ipſam pendere ab alia cauſſa, neque adeo eſſe abſolutam et primam. Quod ſi igitur tecum ipſe conſentire velis, primae cauſſae notio ita tibi eſt concipienda, vt nullam ei ſtatuas contagionem eſſe cum ſerie effectuum nec temporis conſecutione, nec materiei vlla concretione. Man leſe Kant in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. IV.

**) Dieſe Ausdrücke ſind wenigſtens beſtimmter und motivirter als die Benennung der *Deiſten*, womit Kant die belegt, welche einen Gott nur nach dem ontologiſchen Begriffe annehmen. Ich habe nie einſehen können, wie dieſer Weltweiſe auf den Unterſchied gekommen, den er unter den *Wörtern Deiſt* und *Theiſt* macht.

dem von mir angegebenen Kriterium an den wahren Begriff von *Gott* macht. Denn keinesweges kann man durch denſelben allein den höchſten Zweck der Welt auf eine die gerechten Forderungen der Vernunft völlig befriedigende Weiſe begreiffen. Kant ſagt daher ſehr wahr *): „Da „man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa „bloſs eine blindwirkende ewige Natur, als die „Wurzel der Dinge, ſondern *ein höchſtes Weſen*, „*das durch Verſtand und Freyheit der Urheber der* „*Dinge ſeyn ſoll*, zu verſtehen gewohnt iſt, und „auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte „man, nach der Strenge, dem *Deiſten* allen Glau„ben an *Gott* abſprechen, und ihm lediglich die Be„hauptung eines *Urweſens* oder einer *oberſten* Urſache „übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil „er etwas ſich nicht zu behaupten getraut, beſchul„digt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt „es gelinder und billiger zu ſagen: der *Deiſt* glau„be einen *Gott*, der Theiſt aber einen *lebendigen* „*Gott*, ſummam intelligentiam."

Aus allem bisher geſagten ergiebt ſich nun ſchon im Voraus die Antwort auf die Frage, ob der Pantheiſt oder Spinoziſt ſeine Urſache der Welt Gott nennen könne. Nämlich:

Wenn der Pantheiſt oder Spinoziſt ein mit der Welt wirklich zuſammenhängendes, mit ihr Eins ſeyendes, allervollkommenſtes und nothwendiges Weſen Gott nennt, ſo widerſpricht

*) Krit. d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn.

dieses aller Vernunft. Denn, nicht zu gedenken, dass mit dem Begriffe der Allvollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns der wahre Begriff von Gott noch nicht erschöpft ist, so lässt sich das allervollkommenste und nothwendige Wesen schlechterdings nicht als mit der Welt wirklich zusammenhängend, mit ihr Eins seyend denken.

Schon der bloss *ontologische*, *transcendentale* Begriff von Gott thut keinesweges den Forderungen Genüge, welche die Vernunft an den wahren Begriff von Gott macht. Allein der Pantheist kann nicht einmahl sagen, dass er diesen Begriff annehme, denn er denkt sich in ihm widersprechende Merkmale, oder vielmehr seine Vernunft widerspricht in ihm sich selbst. Wenn das allervollkommenste nothwendige Wesen mit der Welt *Eines* ist, so muss es wenigstens als erstes Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gedacht werden. Allein so bald dieses geschieht, so kann es nicht anders als einartig mit den übrigen Gliedern erscheinen, also ebenfalls als bedingt und abhängig; es verliehrt also seinen Charakter, hört auf zu seyn, was es seyn soll. So entdeckt also bloss die reine Vernunft schon durch Kritik und Analyse der Begriffe Inconsequenz, ja, (warum sollte man es nicht sagen?) offenbaren Widersinn in der Hauptidee des Spinozismus.

Wenn uns der Glaube an Gott vorzüglich wegen unserer Moralität interessirt, wenn wir, als vernünftige Wesen, nur *den* Zweck der

Welt als völlig befriedigend anzuerkennen vermögen, welcher mit den Ansprüchen und Forderungen der Moralität vollkommen übereinstimmt, so muss uns der wahre Begriff von Gott, Gott auch darstellen als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt, wegen des an sich vollendet guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, und demselben durchaus gemäss wirkend.

Die Wahrheit dieses Satzes bedarf nach dem, was ich bereits in der 1. 2. und selbst dieser Betrachtung gesagt habe, keines weitern Beweises. Prüft man nun nach ihm die Begriffe, welche in den meisten Schriften über die natürliche Religion zum Grunde gelegt werden, so findet man sie äusserst mangelhaft und unbefriedigend. Gemeiniglich glaubt man in denselben alles für den Theismus gethan zu haben, wenn man nur zu den Prädicaten der Allvollkommenheit, Nothwendigkeit, und Verschiedenheit von der Welt die Bestimmung eines *verständigen*, *vernünftigen* Schöpfers, eines Schöpfers von *unendlichem Verstande*, *unendlicher Vernunft* hinzufügt *). Allein entweder

*) So bestimmt Herr Feder den Begriff Gott: dei nomine intelligimus omnium, quae mundum constituunt, rerum, mundique adeo ipsius, caussam supremam atque intelligentem; (Institutt. Log. et Metaph. p. 258. §. 74.) Herr Ullrich: *supremum* et *ultimum omnium auctorem*, h. e. caussam *intelligentem*, mentem, humanae similem, utut infinite praestantiorem. (Institutt. Log. et Metaph. in theol. nat. §. 1.)

denkt man sich wirklich hierin nicht die bestimmte Vorstellung eines *moralischen* Schöpfers, Regierers und Erhalters, oder man drückt sich so aus, dass niemand durch die Worte in den Stand gesetzt ist, sie daraus zu entwickeln.

Die Moralität allein ist es, welche uns Gottesglauben und Religion zu einem dringenden, von unserm Wesen unabtrennbaren Bedürfnisse macht; würde *sie* aus unsrer Natur gerissen, so bliebe die Gottheit allerdings ein Gegenstand der Wissbegier und des Staunens, allein das immer warme Interesse, welches die vernünftigen Geister an die Ueberzeugung von ihrem Daseyn fesselt, würde

Selbst *Crusius*, dieser consequente harmonische Denker, begnügt sich zu sagen: Gott ist eine verständige und nothwendige, d. i., ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden, und die wirkende Ursache der Welt ist. (Nat. Theol. §. 205.) — Es ist nicht genug, dass diese Weltweise in der Lehre von den Eigenschaften Gottes das fehlende zu ergänzen suchen; der *Grundbegriff Gottes* schon muss die *Hauptzüge alle* befassen, welche in jener Lehre nur weiter entwickelt werden. Herr *Bruce* schreibt der Gottheit *physische* und *moralische* Attribute zu, allein wie er *Einheit* und *Verstand* zu den physischen rechnen kann, ist mir, wie viele andre Bestimmungen bey ihm, räthselhaft. (Erste Grundsätze der Phil. S. 116.) — Mit der ihm eigenen Bestimmtheit drückt sich Kant jederzeit über die Natur Gottes so aus, dass er denselben als dasjenige Wesen darstellt, welches durch *Verstand* und *Freyheit* den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält, oder welches durch *Verstand* und *Willen* die Ursache, d. i. der *Urheber* der Natur ist. (S. Krit. d. r. V. Krit. aller spekul. Theol. desgl. Krit. d. prakt. Vern. I. Th. II. B.

ganz wegfallen; einzelne Anſtalten und Werke der Natur würden allerdings auch dann noch unſre Bewunderung fordern, allein wir würden uns nicht zu dem Begriffe eines *in ſich vollendet guten* Planes für das Ganze erheben, und uns mit der höchſten Ehrfurcht, Liebe und Demuth als demſelben unterworfen vorſtellen. Der *moraliſche* Menſch bedarf eines *moraliſchen* Gottes, und kann ſich keinen Gott denken, ohne den *vollkommen guten Willen* als Hauptmerkmal im Begriffe deſſelben anzunehmen. Die Begriffe der *Allvollkommenheit* und der *Nothwendigkeit des Daſeyns* ſelbſt haben nur dadurch wahre Göttlichkeit, daſs man ſich in ihnen den letzten Grund der Möglich-

II. Hauptſt. V. 225. 226.) — Der Widerwille ſo mancher von unſern Weltweiſen gegen den Kantiſchen *Moraltheologiſchen* Beweis für das Daſeyn Gottes, hat vielleicht vorzüglich in der Unvollſtändigkeit und Unbeſtimmtheit ihrer Begriffe von *Gott* ſeinen Grund. Läſst man das moraliſche Merkmal des Begriffes weg, oder ſtellt es in Schatten, oder hält es ſchwebend; ſo begreift man freylich nicht, warum Kant darauf dringe, den Beweisgrund für das Daſeyn Gottes von dem Daſeyn eines urſprünglich an ſich guten Willens in den vernünftigen Weſen herzuleiten. Liegt es vollends im Weſen eines philoſophiſchen Syſtems, gar keine, oder eine inconſequente und ſchwankende Theorie der Moralität zu haben, ſo iſt es ganz natürlich, daſs die Anhänger deſſelben für Kants Idee gar keinen Sinn haben. Man mache die Anwendung auf die Spinoziſtiſche, Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie und andre Syſteme ſelbſt. Beſonders prüfe man den Leibnitziſchen Begriff, nach welchem die Gottheit als die *vollkommenſte aller wirklichen und möglichen Vorſtellkräfte* dargeſtellt wird.

keit und Wirklichkeit der Moralität, den Quell des Guten vorſtellt. Man muſs ſich alſo Gott ſchon im Grundbegriffe als den Urvater des Guten, als Geſetzgeber, als Richter, und Vertheiler der Glückſeeligkeit nach dem Verhältniſſe der Würdigkeit denken.

So ſteht denn folgender einzig wahrer Grundbegriff von *Gott* feſt:

Gott iſt das allervollkommenſte nothwendige, alſo von der Welt wirklich verſchiedene, Weſen, deſſen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollſtändigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält.

Auf dieſen Begriff allein wird ſich die Reihe von Betrachtungen beziehn, welche ich liefre, und ich fordre mit Recht von jedem Kritiker, welcher mich deſshalb tadeln ſollte, die Widerlegung des Kriteriums, nach welchem ich denſelben feſtgeſtellt habe. Bevor dieſes auf eine befriedigende Weiſe geſchehen, werde ich ihn für den einzig wahren Begriff halten, welcher in einem Syſteme des Theiſmus herrſchen darf.

Wenn man den Begriff Gott beſtimmt gefaſst hat, ſo iſt die Entwickelung ſeines Urſprungs keinen Schwierigkeiten unterworfen, iſt leicht zu entſcheiden, ob die menſchliche Vernunft fähig iſt, ihn durch ihre natürliche Wirkſamkeit allein zu bilden, und wenn ſie es iſt, ob ſie Stoff und

Form dazu aus ihrem eigenen wesentlichen Vermögen, oder von der Erfahrung hernimmt.

Es hat von jeher denkende Männer gegeben, und giebt ihrer noch jetzt, welche es für unmöglich erklären, daſs die menschliche Vernunft fähig sey, durch ihre nätürliche Wirksamkeit allein, den Begriff Gott zu bilden, und behaupten, er habe schlechterdings auf eine übernatürliche Weise erst offenbart werden müssen. Allein bey reiflicherem Erwägen müſste, dächte ich, jeder Unpartheyische begreiffen: 1) daſs Offenbarung nicht wirken kann, wenn nicht das Subject, für welches sie bestimmt ist, bereits einen Begriff des Wesens besitzt, welches sich durch Offenbarung auf eine gewisse Weise ankündigt. Man denke sich die Art derselben so wundervoll, als nur immer möglich, sie wird nicht als das anerkannt werden können, was sie ist, wird entweder gar nicht oder falsch verstanden werden, wenn nicht das sich offenbarende Wesen bereits von dem Subjecte, dem es sich offenbart, wenigstens als möglich gedacht worden ist; 2) daſs die Vernunft allerdings ursprünglich so eingerichtet ist, daſs sie den Begriff *Gott* aus ihrem eigenen Vermögen entwickeln kann. Es ist hier der Ort noch nicht, ausführlich von der Erzeugung, Begränzung, Anwendbarkeit und Geltung der Begriffe der letzten völlig zureichenden Gründe für alles Gegründete, zu handeln. Ich begnüge mich vorläufig mit wenigem darzuthun, wie die Vernunft die Elemente des Begriffes *Gott* aus ihrer eigenen Kraft schöpft.

§. 1.

Die Vernunft iſt das Vermögen zu begreifen, das heiſst, das Vermögen, die Grunde und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten einzuſehn.

§. 2.

Im Gebiethe der erkennbaren Wirklichkeit erſcheint der Vernunft alles gegründet, alles bedingt.

§. 3.

Die Vernunft kann ſich nichts als gegründet, als bedingt denken, ohne zugleich vorauszuſetzen, daſs es vollſtändig gegründet, vollſtändig bedingt iſt. Sie muſs alſo bey jeder Klaſſe gegründeter und bedingter Gegenſtände das Daſeyn ihrer letzten, völlig beſtimmten, und in ſich beſchloſſenen Gründe vorausſetzen.

§. 4.

Die Idee eines letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes für alles Begründete und Bedingte iſt alſo die nothwendige Grundlage alles Beſtrebens der Vernunft zu begreifen und alles ihres wirklichen Begreifens im Allgemeinen, und die Ideen der letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Gründe für jede in der wirklichen Welt erſcheinende beſondre Klaſſe gegründeter und bedingter Gegenſtände ſind die nothwendigen Grundlagen alles Beſtrebens der Vernunft, dieſelben zu begreifen, und alles wirklichen Begreifens derſelben.

§. 5.

Um die innere Möglichkeit irgend eines Dinges zu begreifen, muſs die Vernunft das Daſeyn eines letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes aller Möglichkeit vorausſetzen. Der Begriff des allervollkommenſten Weſens iſt alſo eine in ihrem Weſen urſprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit.

§. 6.

Um das Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre zu begreifen, muſs die Vernunft das Daſeyn eines letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes alles Erzeugens und Erzeugtwerdens vorausſetzen. Der Begriff des nothwendigen Weſens iſt alſo eine in ihrem Weſen urſprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit.

§. 7.

Die Vernunft muſs die letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Gründe alles Gegründeten und Bedingten als frey von allen Geſetzen und Schranken denken, unter welchen ſie ſich das Gegründete und Bedingte vorſtellt. Da nun dieſes auf keine Weiſe geſchehen könnte, wenn ſie ſich jene letzten Gründe und alles dadurch Gegründete in wirklichem begreiflichem Zuſammenhange, als z. B. in einer und derſelben Reihe, als Glieder einer und derſelben Kette, als in einander geſchichtete

Ganze, dächte, ſo muſs ſie ſich die letzten Gründe als wirklich geſondert von allem Begründeten vorſtellen. Der Begriff der Verſchiedenheit der letzten völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Gründe alles Gegründeten von dem Gegründeten ſelbſt iſt alſo eine im Weſen der Vernunft urſprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit.

§. 8.

Die Vernunft kann ſich ſelbſt nicht in ihrer urſprünglichen moraliſchan Selbſtgeſetzgebung begreifen, ohne das Daſeyn eines letzten völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grundes aller moraliſchen Selbſtgeſetzgebung der Vernunft vorauszuſetzen. Der Begriff eines in ſich vollendet guten Urhebers aller Moralität, eines erſten moraliſchen Geſetzgebers, iſt demnach eine im Weſen der Vernunft enthaltene nothwendige Bedingung ihrer geſetzmaſsigen Wirkſamkeit.

§. 9.

Die Vernunft kann das Daſeyn der geſammten erkennbaren Wirklichkeit nicht begreifen, wenn ſie nicht das Daſeyn eines Weſens vorausſetzt, welches in ſeiner Individualität den letzten, völlig beſtimmten, in ſich beſchloſſenen Grund aller Möglichkeit, alles Erzeugens und Erzeugtwerdens, aller moraliſchen Selbſtgeſetzgebung und ihrer nothwendigen Erfolge enthalt.

§. 10.

Der Begriff: Gott ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäsigen Wirksamkeit.

Diese Sätze mögen vor der Hand hinreichen, um den Ursprung des Begriffes *Gott* in der Vernunft darzulegen, und schon aus ihnen ergiebt sich die befriedigende Entscheidung der Fragen: 1) ob nicht der Begriff *Gott* seinen Stoff aus der Erfahrung bekomme? Diess kann so wenig der Fall seyn, als die gesetzmäsige Wirksamkeit der Vernunft, als solche, durch Erfahrung bestimmt wird; 2) ob nicht der Begriff *Gott* eine politische Erfindung sey? Die Vernunft selbst und ihre unwandelbare Natur müsste eine solche seyn, wenn der Begriff *Gott* es seyn sollte.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit. — Abweichungen der Weltweisen in den verschiedenen Begriffen derselben; Unzulänglichkeit derselben; Gründe davon. — Einzig richtige Methode, den Begriff einer für die Menschheit gedenkbaren Wahrheit zu finden; Aufstellung des nach ihr sich ergebenden ächten Begriffes derselben. — Eintheilung der Wahrheit in Rücksicht auf die Gründe ihrer Ueberzeugungskraft und andre Principien der Klassification.

Wahrheit soll in jeder Behauptung einer philosophischen Theologie herrschen, und eine Ueberzeugung bewirken, welcher die vernünfti-

gen Geister zu widerstehen nicht vermögen. Es muss also dem Erforscher der Gründe für die natürliche Religion äusserst wichtig seyn, sich mit seinen Lesern über den richtigen Begriff der Wahrheit zu vereinigen. Es ist dieses um so mehr Bedürfniss, je mehr die Weltweisen auch jetzt noch in der Bestimmung desselben von einander abweichen, und je leichter es voraus zu sehen ist, dass bey weitem nicht alle Leser mit demselben Begriffe von Wahrheit zu der Lectüre eines Buches übergehen, welchen der Verfasser davon voraussetzte. Wie unmöglich ist es, durch das bündigste System der philosophischen Theologie einen Mann zu überzeugen, welcher sich unter Wahrheit nichts anders zu denken weiss, denn Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande! Welcher Begriff von Gott, und welcher Beweisgrund für seine Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen wird einen solchen befriedigen! Er wird überall Täuschung, Selbstbetrug der Vernunft zu finden glauben, und der Raub eines trostlosen Skepticismus werden. Und sollte nicht eben diess der Fall bey dem seyn, der sich unter Wahrheit nichts anders denkt, als Uebereinstimmung mit der Empfindung und Erfahrung?

Der richtige Begriff der Wahrheit muss 1) den letzten innerhalb der Gränzen unseres Bewusstseyns befindlichen, und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen enthalten, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil derselben auf keine Weise denken können; 2) sowohl auf Stoff als auf

Form der Vorſtellungen; 3) auf alle Arten der Vorſtellung in gleichem Maaſse anwendbar ſeyn, alſo nicht nur auf Anſchauung, ſondern auch auf Urtheile und Schlüſſe, nicht nur auf Erfahrungsſätze, ſondern auch auf reine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſſe, nicht bloſs auf Sätze von unmittelbarer Evidenz, ſondern auch auf Sätze von vermittelter Einſicht. Wenn man in beyden Rückſichten die jetzt gangbarſten Begriffe der Wahrheit prüft, ſo muſs man ſie äuſserſt unzureichend und mangelhaft finden. Ich halte es nicht für unnütz, ſie einzeln durchzugehn.

Der unbefriedigendeſte und unphiloſophiſcheſte von allen Begriffen der Wahrheit iſt jener, nach welchem ſie *diejenige Beſchaffenheit der Vorſtellungen iſt, daſs ſie mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beſte übereinſtimmen.* Dieſer Begriff enthält 1) nicht den letzten innerhalb der Gränzen unſers Bewuſstſeyns befindlichen und alſo gedenkbaren Grund der Möglichkeit ſolcher Vorſtellungen, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil auf keine Weiſe denken können. Es bleibt immer noch die Frage übrig: *Wie kommt es, daſs diejenigen Vorſtellungen, welche mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beſte übereinſtimmen, unzubezweifelnde Gewiſsheit mit ſich führen? liegt der Grund davon in den Objecten, oder in dem Subjecte, oder in beyden zugleich, und wo liegt er?* So lange eine befriedigende Antwort auf dieſe Frage möglich iſt, ſo lange kann jener Begriff auf keine Weiſe Grundbegriff für die Natur

der Wahrheit ſeyn, und ich werde die Antwort noch in dieſer Betrachtung aufſtellen. 2) Zweytens iſt dieſer Begriff nicht anwendbar auf die Form der Vorſtellungen. Für den Stoff einiger Arten derſelben möchte ſie allenfalls zureichen, allein daſs die Form gewiſſer Vorſtellungen Gewiſsheit und unzubezweifelnde Ueberzeugung wirkt, hängt gar nicht von der Uebereinſtimmung derſelben mit der Empfindung und Erfahrung, ſondern von der Uebereinſtimmung derſelben mit den weſentlichen, urſprünglichen, angebohrenen Bedingungen der Vorſtellungsvermögen ab. 3) iſt dieſer Begriff nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorſtellungen, paſst gar nicht auf die Wahrheit der Verbindungen mehrerer Vorſtellungen zur Einheit durch Verſtand und Vernunft, überhaupt gar nicht auf den reinen von der Empfindung und Erfahrung unabhängigen Theil der menſchlichen Erkenntniſs.

Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Vorgeſtellten iſt ein Begriff der Wahrheit, welcher von jeher viel Glück machte, aber auf keine Weiſe befriedigt, ſobald man das menſchliche Erkennen etwas ſchärfer betrachtet. 1) iſt dieſer Begriff auf die Form unſrer Erkenntniſſe gar nicht anwendbar. Denn ſie hängt nicht von den Gegenſtänden ab, ſondern von der unwandelbaren Natur der menſchlichen Erkenntniſsvermögen. 2) wäre der Begriff, wenn er auch ſonſt ſeine Richtigkeit hätte, nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorſtellungen; er paſst nur auf diejenigen derſelben, welche ſich auf einen von ihnen verſchiedenen Ge-

genſtand beziehen, keinesweges aber auf die unendliche Menge der Vorſtellungen, bey denen dieſes der Fall nicht iſt. Wenn ich mir den Grundſatz der Subſtantialität vorſtelle, nach welchem alles Wandelbare das Beharrliche vorausſetzt, oder den Grundſatz der Cauſſalität, nach welchem alles, was geſchieht, etwas vorausſetzt, worauf es jederzeit und nothwendig folgt, ſo kann ich die unzubezweifelnde Wahrheit dieſer Vorſtellungen nicht verkennen, allein liegt die Wahrheit darinn, daſs ſie mit dem Vorgeſtellten übereinſtimmen? Dieſs wird niemand behaupten können. 3) Wer will je der Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellungen mit den vorgeſtellten Dingen ſicher ſeyn, da er nicht zu erkennen vermag, wie die Dinge an ſich beſchaffen ſind, ſondern ſie immer nur in Vorſtellungen erſcheinen ſieht?

Derjenige Begriff von Wahrheit, nach welchem ſie *die Beſchaffenheit der Gedanken und Sätze ſeyn ſoll, da wir ihnen beyzupflichten innerlich gezwungen ſind*, enthält die Wirkung der Wahrheit, allein keinesweges ihren höchſten und allgemeinſten Grund, kann demnach auch nicht für einen Grundbegriff der Wahrheit gelten.

Spinoza liefert unter einer myſtiſchen Hülle ſehr viel Richtiges und wahrhaft Philoſophiſches über die Natur der Wahrheit. Er theilt das menſchliche Erkenntniſs in 1) Erkenntniſs aus der ungewiſſen Erfahrung und aus Zeichen; in dieſem, welches bloſs Wahn und Einbildung iſt, findet nach ſeiner Theorie gar keine Wahrheit Statt. Es iſt durchaus unvollſtändig und verwirrt. 2) beſtimmte

allgemeine Begriffe und vollſtändige Bilder von den Eigenſchaften der Dinge; Verſtandeserkenntniſs. 3) anſchauendes Wiſſen, wo der Menſch von einem vollſtändigen Begriffe der weſentlichen Form einiger Eigenſchaften Gottes anhebt, und zu der vollſtändigen Erkenntniſs von dem Weſen der Dinge fortſchreitet. In den beyden letztern Gattungen allein hat die Wahrheit nach Spinoza ihren Sitz. Es fällt nicht ſchwer zu bemerken, daſs Spinoza Wahrheit nur in unſern reinen Erkenntniſſen des Verſtandes und der Vernunft annimmt, daſs er unter ſeiner Erkenntniſs der zweyten und dritten Gattung nichts anders meynt, als apodiktiſche Grundbegriffe und Grundſätze des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft, und Erkenntniſſe, welche aus ſolchen bündig folgen. Was Verſtand und Vernunft vermittelſt ihrer einſehen und begreifen, das müſſen ſie ſich, wie er ſich ausdrückt, unter einem gewiſſen Bilde der Ewigkeit vorſtellen, d. h. als nothwendig wahr, als unwandelbar gewiſs *).

Ich will jetzt einen Grundbegriff der Wahrheit aufſtellen, welcher mir allen Forderungen Gnüge zu leiſten ſcheint, welche man vernünftiger Weiſe an einen ſolchen machen kann.

1.

Wenn die Erkenntniſskräfte eines Weſens urſprunglicher angebohrner Formen, Principien und Geſetze der Erkenntniſs ermangeln, alſo in ihren Thätigkeiten bloſs von zufalliger eigener Willkühr und Einwirkung äuſserer

*) S. die Sittenlehre, 2. Th.

Dinge abhängen, ſo ſind für daſſelbe Vorſtellungen unmöglich, welche *den* Grad der Gewiſsheit und Ueberzeugung bewirkten, bey welchem es innerlich gezwungen wäre beyzupflichten, und ſich das Gegentheil nicht gedenken könnte. Ein ſolches Weſen iſt weder vermögend befriedigender Gründe für irgend einen Satz, noch eines ſichern ſich gleichbleibenden Gefühls unmittelbarer Evidenz, kann alſo nicht anders, denn immer und an allem zweifeln, iſt gebohren zum Skepticiſm und unfähig, die Wirkung einer Wahrheit je zu empfinden. Selbſt durch übernatürliche Mittel kann ein ſolches nimmermehr überzeugt werden.

Ich kann bey dieſem Satze noch keinen Begriff der Natur der Wahrheit, muſs aber allerdings den Begriff ihrer Wirkung auf die Erkenntniſskräfte vorausſetzen. Dieſe iſt eine Gewiſsheit, eine Ueberzeugung, welche allen Zweifel, alles Gedenken des Gegentheils ausſchlieſst, nicht bloſs für das zufällige Verhältniſs des gegenwärtigen Augenblicks, ſondern für die ganze Exiſtenz des erkennenden Weſens, ſo lange es in ſeiner Natur beharrt. Keine Vorſtellung, ſage ich im Satze, kann dieſe Wirkung in einem Weſen hervorbringen, deſſen Erkenntniſskräfte aller weſentlichen Formen, Principien und Geſetze des Erkennens ermangeln, und glaube, daſs dieſe Behauptung keines weitern Erweiſes bedarf. Der Skeptiker muſs nothwendig den Menſchen als ein ſolches Weſen darſtellen, um nur mit irgend einem Scheine

von Gründlichkeit erweisen zu können, daſs wir auf Wahrheit Verzicht thun müſsen, und wenn jene Darſtellung wahr wäre, ſo könnte keine Philoſophie ſein Syſtem widerlegen, müſste jeder ihm zugeben, daſs es die gröſste menſchliche Weisheit ſey, nichts zu bejahen und nichts zu verneinen. Allein die Philoſophie kann allerdings das Falſche jener Darſtellung zeigen, kann darthun, welche Formen, Principien und Geſetze das Weſen und den Charakter des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ausmachen, und dasjenige Syſtem, welches dieſes auf das beſtimmteſte und vollſtändigſte leiſtet, bewirkt dadurch ſelbſt ſchon den Sturz des Skepticiſmus. Man mache die Anwendung auf die Kritiſche Philoſophie, ſelbſt, und beurtheile, wie tief alle jene Herren eindringen, welche ihr den Vorwurf machen, ſie begünſtige den Skepticiſm, und erzeuge Verzweifelung an aller Wahrheit.

2.

Wenn die Erkenntniſskräfte eines Weſens urſprünglich beſtimmte Formen, Principien und Geſetze ihrer Wirkſamkeit beſitzen, ſo müſſen 1) die Vorſtellungen, welche dieſe Formen, Principien und Geſetze ſelbſt zu Gegenſtanden haben, 2) die Vorſtellungen, welche unmittelbar und bündig aus dieſen hergeleitet werden, 3) überhaupt alle Vorſtellungen, welche mit jenen Formen, Principien und Geſetzen vollkommen übereinſtimmen, in jenem Weſen eine Gewiſsheit und Ueberzeugung bewirken, welche jeden Zweifel und jedes Gedenken des

Gegentheils unmöglich macht. Hingegen alle Vorſtellungen, welche das Gegentheil jener Formen, Principien und Geſetze enthalten, oder überhaupt mit ihnen nicht völlig übereinſtimmen, müſſen nothwendig das Weſen in den Zuſtand des Zweifels und der Ungewiſsheit verſetzen.

3.

Die Wahrheit beſteht alſo in der vollkommenen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den urſprünglichen Formen, Principien und Geſetzen unſrer Erkenntniſsvermögen, und es kann keinen höhern Begriff für dieſelbe geben, als dieſen.

Die Wahrheit iſt demnach nichts an den Dingen ſelbſt befindliches, ſondern ein Verhältniſs der Vorſtellungen zu den weſentlichen Bedingungen geſetzmäſsiger Wirkſamkeit derjenigen Vermögen, welche das Vorſtellen bewirken. Sie gründet ſich auf eine wahre Harmonie, aber mit nichts andern, als mit den weſentlichen Formen, Principien und Geſetzen der Erkenntniſskräfte. Jedes Weſen, welches dergleichen urſprüngliche Regeln des Vorſtellens und Erkennens in ſeiner eigenen Natur beſitzt, iſt der Wahrheit fähig, aber nicht jedes iſt deſshalb auch vermögend, ſich als fähig der Wahrheit, und die ihm zukommende Wahrheit ſelbſt, als ſolche, zu betrachten. Ich würde nie behaupten, die Thiere ſeyen keiner Wahrheit im Vorſtellen und Erkennen fähig, denn ſie ſind es allerdings, dem richtigen Begriffe der

Wahrheit zu Folge. Allein das gebe ich Jedem zu, daſs die Thiere nicht fähig ſind, ihre *wahren* Vorſtellungen als *wahre* zu betrachten; denn es fehlt ihnen das Vermögen dazu, das Vermögen, ihre innern geiſtigen Zuſtände anzuſchauen, und zu denken.

Der Begriff von Wahrheit, welchen ich aufgeſtellt habe, iſt durchaus anwendbar auf die menſchlichen Vorſtellungen, nach den weſentlichen Beſtandtheilen einer jeden, und allen beſondern Arten derſelben. Er iſt anwendbar: 1) in Beziehung auf *Stoff* ſowohl, als in Beziehung auf *Form.* Soll man einer Vorſtellung vollkommene Wahrheit zueignen, ſo muſs ſie in Rückſicht auf Stoff und Form völlig befriedigen, und ſie kann dieſes nur dadurch, daſs Stoff und Form mit den weſentlichen Regeln und Bedingungen derjenigen Vermögen auf das vollkommenſte übereinſtimmen, welche die Vorſtellungen bewirken; 2) auf alle beſondre Arten der Vorſtellungen: auf die Vorſtellungen der Sinnlichkeit, der äuſsern ſowohl als der innern, auf die Vorſtellungen des Verſtandes, auf die Vorſtellungen der Vernunft, auf diejenigen Vorſtellungen, deren Stoff und Form aus der geiſtigen Natur des Menſchen ſelbſt entnommen wird, (die reinen Vorſtellungen,) ſowohl als diejenigen, deren Stoff von auſsen empfangen worden, (die empiriſchen Vorſtellungen,) auf diejenigen Vorſtellungen, welche unmittelbar evident ſind, ſowohl als auf diejenigen, welche einen Erweis fordern.

Ich will nun die Wahrheiten nach ihren vorzüglichſten Unterſchieden claſſificiren, und die Begriffe der Claſſen beſtimmen.

1.

Die *Form* aller gedenkbaren Vorſtellungen hängt von den weſentlichen Formen, Principien und Geſetzen derjenigen Vermögen ab, welche ihre Bildung bewirken. Allein der Stoff derſelben kann entweder aus der geiſtigen Natur des vorſtellenden Subjectes ſelbſt genommen, oder von auſsen empfangen ſeyn. Der aus der geiſtigen Natur des vorſtellenden Subjectes genommene Stoff kann ſich beziehen entweder auf eine zufällige Veränderung deſſelben, oder eine urſprüngliche Form und Regel ſeiner Vermögen. Der von auſsen empfangene Stoff kann, als ſolcher, nie etwas nothwendig an den äuſsern Dingen ſeyn müſſendes darſtellen, ſondern erſcheint als ſolcher allezeit zufällig. Dieſem zu Folge theilt ſich die Wahrheit in *reine* und *empiriſche.*

2.

Wahrheit iſt entweder unmittelbar einleuchtend, oder fordert Einſicht der Gründe. Es giebt alſo: 1) unerweisliche und keines Beweiſes bedürfende Wahrheit; 2) erweisliche und eines Beweiſes bedürfende Wahrheit. Die Wahrheit der erſten ſowohl als der zweyten Art kann ihren letzten vorſtellbaren Grund in nichts anderm haben, denn in der vollkommenen Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit den weſentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorſtellungen vermitteln.

3.

Man theilt die Wahrheit ferner in *objective* und *subjective* Wahrheit. Die *objective* Wahrheit besteht darin, dass gewisse Vorstellungen von Gegenständen in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desshalb bewirken, weil wir die Stoffe von den Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, selbst, und zwar vollkommen gemäss den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen, und die also empfangenen vollkommen gemäss den Bedingungen und Regeln unsrer Ideen bildenden Vermögen zu Vorstellungen geformt haben. Die *subjective* Wahrheit besteht darinn, dass gewisse Vorstellungen von Gegenständen, unerachtet uns durch sie kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserm Subjecte wesentlich zukommender Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjectes auf das vollkommenste übereinstimmen.

4.

Zwischen der objectiven und subjectiven Wahrheit liegt eine Art der Wahrheit gleich-

ſam mitten inne, die man füglich *objectiv-ſubjective* nennen kann. Sie beſteht darin, daſs gewiſſe Vorſtellungen, unerachtet uns durch die Gegenſtände, auf welche ſie ſich beziehn, kein Stoff zu ihrer Vorſtellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſshalb bewirken, weil ſie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer von uns an den äuſsern Objecten wirklich erkannten Beſchaffenheiten darſtellen. Die Wahrheit ſolcher Vorſtellungen iſt *ſubjectiv* in Rückſicht des Subjectes, welches allein Stoff und Form der Vorſtellung giebt; *objectiv* in Beziehung auf die wirklichen Objecte, wegen deren erkannten Beſchaffenheiten wir jene Gegenſtände vorausſetzen müſſen.

5.

Objective, ſubjective und objectiv-ſubjective Wahrheit haben ihren letzten vorſtellbaren Grund, wie aus den Begriffen ſelbſt erhellt, in der Harmonie der Vorſtellungen mit den weſentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorſtellungen bewirken.

6.

Nach dem Begriffe, welchen ich für die Wahrheit beſtimmt habe, ergiebt ſich ſehr leicht, was das iſt, was man gemeiniglich Wahrheitsgefühl nennt, und ſeine Möglichkeit.

Ich begnüge mich, diese Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Wahrheit entworfen zu haben, und füge nur noch einige Hauptmomente zur Widerlegung des Systemes der Zweifelsucht bey. Mir scheint es dabey ganz auf folgende Puncte anzukommen:

1) *Auf die richtige Fassung und Bestimmung der Aufgabe.* Der Skeptiker setzt diese bey dem *historischen* Theile seiner Beweise ganz ausser Augen. Die Frage kann nicht seyn, ob alle Menschen in den vorigen Jahrhunderten sich über ihre Ueberzeugungen vereinigt haben, oder es jetzt thun; denn diess würde sich von selbst mit *Nein* beantworten, und wir bedürfen, um uns davon zu überzeugen, aller der Sammlungen verschiedener Meynungen, welche in der menschlichen Gesellschaft geherrscht haben, und noch herrschen, gar nicht, womit sich der Skeptiker so anmaassend und selbstgefällig brüstet. Die Frage ist, ob die Menschen sich bey vollkommen richtiger Anwendung der wesentlichen, unwandelbaren Formen, Principien und Regeln, ihrer Erkenntnissvermögen, über ein System der Erkenntniss mit völliger Befriedigung vereinigen können ob der einzelne Mensch Erkenntnisse bilden könne, bey denen ihm Zweifel und Gedenken des Gegentheils vernünftiger Weise nicht möglich ist.

2) *Auf die Grundlegung eines richtigen Begriffes von Wahrheit.* Das Verhältniss der von mir aufgestellten Theorie der Wahrheit zu dem Skepticismus leuchtet von selbst ein, ohne dass ich es besonders noch zeige.

3) *Der Skeptiker faſst und unterſcheidet die mannigfaltigen Arten der Wahrheit nicht, unterſucht nicht, welcher davon jede Claſſe der Vorſtellungen fähig iſt, und überſieht manche ſogar ganz.* So erkennt er z. B. die *ſubjective* Wahrheit gar nicht an, fordert *objective* Wahrheit für Vorſtellungen, bey welchen ſich dieſelbe nicht einmahl gedenken läſst, fragt aber in Ermangelung von dieſer im mindeſten nicht nach *ſubjectiver*.

4) Vorzüglich vernachläſſigt er den wichtigen Unterſchied der *reinen* und *empiriſchen* Wahrheit, und ſchweigt davon ganz, daſs alle Menſchen in den reinen Erkenntniſſen völlig übereinſtimmen, und völlig durch ſie befriedigt werden.

5) Er widerſpricht ſich offenbar ſelbſt, indem er zu derſelben Zeit, wo er Andre überzeugen will, Menſchen ſeyen der Wahrheit in ihren Erkenntniſſen und eines Kriteriums derſelben unfähig, ſelbſt ein Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, welches ihm mit den übrigen Menſchen gemein ſey, und wodurch ſie die Richtigkeit ſeiner Behauptung einzuſehen vermögen.

Dieſe Hauptmängel des Skepticiſmus zeigen ſich beſonders auffallend in ſeinen Angriffen auf die natürliche Religion, und ich werde in einer der folgenden Betrachtungen darthun, daſs er bey ſeinen hiſtoriſchen Gegenbeweiſen die eigentliche Frage, wovon die Rede iſt, ganz aus den Augen ſetzt, und bey den philoſophiſch ſeyn ſollenden bald ſich ſelbſt widerſpricht, bald ſich ſelbſt gar nicht verſteht.

Fünfte Betrachtung.

Welcher Art von Wahrheit ist die philosophische Theologie fähig?

Erster Abschnitt.

Umständlichere Erklärung der objectiven Wahrheit; sie ist keine Erkenntniss der Dinge an sich; Erkenntniss der Dinge an sich ist etwas gar nicht gedenkbares. Es giebt keine objective Wahrheit für die philosophische Theologie.

Wenn Forschen nach Wahrheit in der philosophischen Theologie kein zweck- und gesetzloses Schweifen seyn soll, so muss vor allem untersucht werden, welcher Art der Wahrheit ihre Behauptungen fähig sind, woher die zureichenden Gründe für die Beweise derselben fliessen. Alles kommt hier vorzüglich auf die Entscheidung der Frage an, *ob für dieselben wirklich objective*, *oder nur subjective*, *oder subjectiv-objective Wahrheit möglich sey.*

Ich habe bereits in der vorigen Betrachtung den Begriff der objectiven Wahrheit bestimmt, und darf nur diesen etwas ausführlicher entwickeln, um jene Frage zu entscheiden. Objective Wahrheit, sagte ich, kommt denjenigen Vorstellungen zu, welche in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desshalb bewirken, weil wir den Stoff dazu von ihren Gegenständen selbst vollkom-

men gemäſs den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen, und die Form derſelben vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln unſerer Vorſtellungsvermögen gebildet haben. Um alſo eine objectiv wahre Vorſtellung eines Gegenſtandes bekommen zu können, muſs meine Empfänglichkeit in Communication mit dem Gegenſtande treten, und durch ein gewiſſes Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen; das innere ſelbſtbildende Vermögen muſs dieſem Stoffe dann beſtimmte Form geben. Wird nun der Stoff nicht ſo geſetzmäſsig und vollkommen empfangen, als er nach dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu der Empfänglichkeit des vorſtellenden Weſens und nach den Bedingungen und Regeln dieſer Empfänglichkeit geſchehen ſoll, oder wird dem Stoffe nicht diejenige Form gegeben, welche ſein Inhalt und die Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens fordern, ſo kann jene Ueberzeugung nicht erfolgen, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt. Allein findet ſich vollkommene Geſetzmäſsigkeit im Empfangen des Stoffes, und der Bildung ſeiner zur Form, dann muſs ſie unausbleiblich entſtehn, dann iſt die Vorſtellung objectiv wahr.

Der Stoff einer ſolchen Vorſtellung iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, welcher nie in das Bewuſstſeyn des vorſtellenden Weſens eingehn kann; der Stoff muſs ſich, um aufgenommen werden zu können, nach den Bedingungen, Regeln und Gränzen der Empfänglichkeit des vorſtellenden Weſens bequemen, und die Umriſſe ſeiner Form hängen von

dem formenden Vermögen ab. Wenn alſo auch eine Vorſtellung auf das allervollkommenſte mit den Bedingungen und Regeln ſowohl des empfangenden als des formenden Vermögens übereinſtimmt, ſo lernen wir doch dadurch nimmermehr den Gegenſtand ſelbſt, wie er an ſich iſt, kennen. Objective Wahrheit unſrer Vorſtellungen iſt demnach nicht Erkenntniſs der Dinge an ſich. Dieſe läſst ſich nicht einmahl ohne Widerſinn denken.

Haben wir den Begriff der objectiven Wahrheit alſo gefaſst, ſo iſt die Frage: ob diejenigen Vorſtellungen, welche den Inhalt der philoſophiſchen Theologie ausmachen, objectiv wahr ſeyn können, kaum einer Antwort bedürftig. Da indeſſen ſelbſt in unſern Zeiten noch viele achtungswerthe Weltweiſen ſie mit Ja beantworten, oder nicht beſtimmt zu entſcheiden wagen, halte ich es nicht für unnöthig, etwas ausführlicher darüber zu ſprechen.

1.

Um von *Gott* eine objectiv wahre Vorſtellung zu haben, müſste unſre Empfänglichkeit mit dieſem Weſen in wirkliche Communication treten, durch ein gewiſſes Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen, und dem auf dieſe Weiſe erhaltenen Stoffe nach den Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens eine beſtimmte Form geben. Geſchähe Empfangen und Formen vollkommen geſetzmäſsig, dann erhielten wir eine objectiv wahre Vorſtellung Gottes.

Die Wahrheit dieſes Satzes folgt unwiderſprechlich aus dem Begriffe der objectiven Wahrheit. Allein aus dem Begriffe *Gott* ergiebt ſich eben ſo unwiderſprechlich, daſs eine ſolche objectiv wahre Vorſtellung Gottes nicht gedacht werden kann. Geſetzt es könnte wirklich Weſen geben, welche eine Communication mit Gott zu eröffnen, und durch ein gewiſſes Medium Einwirkungen von ihm aufzunehmen fähig wären, ſo könnte doch auf dieſe Weiſe nie ein Stoff in ihr Bewuſstſeyn kommen, der zureichte, auch nur ein Merkmal des Gegenſtandes zu repräſentiren, und kein Umriſs des formenden Vermögens würde ihn faſſen.

2.

Es widerſpricht dem Begriff des allervollkommenſten Weſens, daſs je von dieſem in die Empfänglichkeit eines vorſtellenden Weſens ein Stoff übergehe, durch deſſen geſetzmäſsige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorſtellung des allervollkommenſten Weſens entſtünde.

3.

Es widerſpricht dem Begriffe des nothwendigen Weſens, daſs je von dieſem in die Empfänglichkeit eines vorſtellenden Weſens ein Stoff übergehe, durch deſſen geſetzmäſsige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorſtellung des nothwendigen Weſens entſtünde.

4.

Wenn von der Allervollkommenheit und Nothwendigkeit des Daſeyns Gottes keine objectiv wahre Vorſtellung gedenkbar iſt, ſo iſt auch keine von der Verſchiedenheit deſſelben von der Welt möglich *).

5.

Es iſt alſo keine objectiv wahre Vorſtellung Gottes nach dem ontologiſchen Begriffe des Gegenſtandes möglich.

So wenig ich fürchte, daſs irgend jemand an der Wahrheit dieſer Sätze zweifeln, und einen Beweis dafür fordern ſollte, ſo ſehe ich doch die ſehr gegründete Frage in jedem Leſer entſtehen: *ob wir denn gar nichts, oder, wenn etwas, was wir nun eigentlich mit den Begriffen des allervollkommenſten und nothwendigen Weſens erkennen?* Und dieſe Frage iſt für die philoſophiſche Theologie zu wichtig, um nicht eine genauere Antwort zu verdienen. Es kommt alles auf die Einſicht des Urſprungs jener Begriffe, des Grundes ihrer Bildung, der Quelle ihres Inhalts, und des Princips ihrer Form an. Ich muſs hier wieder einen Satz aufſtellen, welchen ich bereits in der vorigen Betrachtung vortragen muſste.

1.

Die Vernunft iſt das reine Vermögen zu begreifen.

Dieſer evidente Satz würde keiner Entwickelung bedürfen, wenn nicht unter den Menſchen

*) S. die III. Betr. S. 44. 45.

eine so unstatthafte Vermengung der Begriffe: *denken* und *begreifen* herrschte, und nicht die Philosophen selbst sie durch Vorträge und Schriften begünstigten. Der *Verstand denkt*, stellt sich Dinge mit Merkmalen vor durch unmittelbare Verbindung, Congruenz ist sein einziger Zweck. Die Vernunft *begreift*, d. h. sie stellt sich das *Gegründete* im bündigen Zusammenhange mit dem *Grunde*, das *Bedingte* im bündigen Zusammenhange mit der *Bedingung* vor. Der *Verstand* muss der *Vernunft* vorarbeiten, er muss *gedacht* haben, ehe die *Vernunft begreifen* kann, denn eben sein *Gedachtes* will die *Vernunft begreifen*. Allein die *Vernunft* kann dem *Verstande* nicht in Allem nacharbeiten, nicht alles, was er zu *denken* vermag, vermag sie zu *begreifen*. Der Verstand hat also in so fern ein weiteres Feld, als die Vernunft.

Ich nenne die *Vernunft* im Satze das *reine Vermögen zu begreifen*, um anzudeuten, dass dieses Vermögen nicht etwa durch Erfahrung erworben wird, sondern der *menschlichen* Natur, als solcher, ursprünglich und wesentlich inwohnt.

2.

Die Vernunft besitzt, als reines Vermögen zu begreifen, ein reines Grundprincip des Begreifens und einen diesem angemessenen reinen Trieb zu begreifen.

Fast ist es mir unerklärlich, wie es hat Weltweise geben können, und ihrer noch giebt, welche dem menschlichen Erkenntnissvermögen überhaupt angebohrne Formen und Regeln absprechen.

Am allerwenigſten ſehe ich ein, wie man ein Vermögen zu begreifen annehmen kann, ohne ein urſprüngliches Grundprincip des Begreifens anzunehmen. Denn wie iſt *Begreifen* gedenkbar, wie iſt es möglich, wenn nicht durch ein ſolches Princip?

3.

Das reine Grundprincip alles Begreifens der Vernunft iſt: alles Gegründete hat einen letzten, zureichenden und in ſich beſchloſſenen Grund, oder: was bedingt iſt, iſt vollendet bedingt, oder: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die alſo ſelbſt unbedingt iſt, gegeben. Der dieſem Grundprincip gemäſse reine Trieb der Vernunft iſt, das Begreifliche ganz und bis auf den letzten Grund, die letzte Bedingung zu begreifen.

Jeder, der auf die Handlungen ſeiner Vernunft Acht hat, muſs bemerken, daſs dieſelbe bey allem, was ſie begreifen will, vorausſetzt, es könne begriffen werden, und ſich das Begreifliche denkt, als ob es (wenn auch nicht für ſie, doch für ein höheres Vernunftvermögen) völlig begreiflich ſey, alſo einen letzten völlig zureichenden und in ſich beſchloſſenen Grund ſeiner Möglichkeit habe. Die Vernunft ſetzt dieſes mit einer Zuverſicht, Nothwendigkeit und einer Allgemeinheit voraus, welche ſchlechterdings durch Erfahrung nicht hat erzeugt werden können, ſondern ihren Grund in der urſprünglichen, unwandelbaren Beſtimmung ihrer

Natur haben mufs. Diefe reine Vorausfetzung beftimmt die Gränzen ihres Begreifungstriebes, welcher ihr zu Folge keinen geringern Zweck hat, als den der *Vollendung* im Auffuchen der Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten.

Ich nenne das *Grundprincip* des *Begreifens* eine *Vorausfetzung* der Vernunft, denn es gründet fich auf keine Einficht, keine Erkenntnifs des Wirklichen aufser ihr, fondern ift blofs eine der Vernunft mit ihrem Wefen gegebene Grundlage des Begreifens, eine ihr urfprünglich, wiefern fie Vernunft ift, zukommen müffende Bedingung ihrer Wirkfamkeit. Ja es ift fogar nicht möglich, dafs jene Vorausfetzung Erkenntnifs werde, nach der Befchaffenheit des menfchlichen Erkenntnifsvermögens felbft. Eine unnachlafsliche Bedingung für alles wirkliche Erkennen des Menfchen ift, dafs von dem Gegenftande, welcher erkannt werden foll, ein Stoff in die Empfänglichkeit des Wefens übergehe, welches erkennen foll, und diefer Stoff durch das bildende Vermögen des Menfchen zur Anfchauung geformt werden könne. Allein jeder fieht von felbft, dafs der Gegenftand jener Vorausfetzung der Vernunft, von welcher ich fpreche, 1) in der Vorftellung der Vernunft nicht wirklich dargeftellt wird, fondern nur vorausgefetzt und gefordert, 2) dafs, wenn er wirklich aufser der Vernunft da ift, er dennoch nie in ein folches Verhältnifs gegen das erkenntnifsfähige Wefen treten kann, dafs von ihm in die Empfänglichkeit deffelben ein repräfentirender Stoff übergehen, und vom

bildenden Vermögen zur beſtimmten, die poſitiven Merkmale des Gegenſtandes enthaltenden, Vorſtellung geformt werden könnte. Ich nenne die Vorausſetzung der Vernunft eine *reine* Vorausſetzung, denn ſie wird zu derſelben keinesweges durch Erfahrung beſtimmt. Schon die Begriffe: *Gegründetes* und *Grund*, *Bedingtes* und *Bedingung*, werden nicht durch die Erſcheinungen der äuſsern und innern Sinnlichkeit, nicht durch Anſchauung gebildet, ſondern ſetzen vielmehr urſprünglich im Weſen des Verſtandes enthaltene Regeln voraus. Vollends nun die Vorausſetzung letzter Gründe, vollendeter Reihen der Bedingungen des Gegründeten oder Bedingten kann nie durch Erfahrung erzeugt werden. Denn dieſe kann jene nie enthalten, ſie können nie Erſcheinungen werden, nie ſich in einer Anſchauung darſtellen. Die Vernunft ſetzt alſo letzte Gründe des Gegründeten, vollendete Reihen der Bedingungen des Bedingten voraus, weil ſie nur unter dieſer Vorausſetzung ihrer Natur gemäſs wirken kann, weil dieſelbe die urſprüngliche, ihr mit ihrem Weſen ſelbſt gegebene Bedingung ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit iſt.

Wollte man ſagen, die Erfahrung gebe freylich nicht die Vorausſetzung, den Grundſatz ſelbſt, aber doch Stoffe, wodurch die Vernunft zu jener Vorausſetzung beſtimmt würde, wodurch ſie gezwungen würde, auf das Daſeyn der letzten Gründe, des Unbedingten, zu ſchlieſsen; ſo wäre auf dieſen Einwurf folgende Antwort bereit: 1) Es könne freylich niemand läugnen, daſs bewuſste Wahrnehmungen vorhergegangen ſeyn müſſen, ehe das vernünftige

Wesen sich seines Grundsatzes, seiner reinen Voraussetzung bewusst werden könne; die Vernunft bedarf allerdings, um zu wirken, gegebener Stoffe; allein daraus folgt keinesweges, dass sie das Principium ihrer Wirksamkeit durch die gegebenen Stoffe erhalte. 2) Wenn die gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen ausser der Vernunft die Vernunft bestimmen sollen, das Unbedingte als daseyend anzunehmen, auf den daseyenden letzten Grund alles Gegründeten zu schliessen, so muss doch irgendwo der Grund liegen, warum diess geschieht, und nothwendig geschehen muss, und zwar: α) entweder in den wahrgenommenen Dingen. Allein wo ist in diesen eine Beziehung auf das Unbedingte, wenn die Vernunft sie nicht hinzufügt, wo nur irgend ein Merkmal, wovon man zum Unbedingten übergehen könnte? β) oder in der Natur der Vernunft selbst. Ein Drittes giebt es nicht. Der Grund, welcher in der Vernunft liegt, kann kein unbestimmter, sondern muss ein durchaus bestimmter Grund seyn; denn sonst könnte er sich nicht zu dem Bewusstwerden einer durchaus bestimmten Voraussetzung entwickeln. Wie kann man ihn demnach passender nennen, denn ein reines Grundprincip der Wirksamkeit der Vernunft, ein reines Grundprincip des Begreifens.

Wie fern der Begreifungstrieb der Vernunft durch die eben entwickelte reine Voraussetzung der Vernunft bestimmt wird, insofern ist derselbe ein reiner Trieb, und von Erfahrung unabhängig. Es erhellet zugleich, dass die Vernunft, ihrem reinen Vermögen zu Folge, nach der Erkenntniss

eines Gegenstandes zu streben gezwungen ist, von welchem sie weiss, dass er von ihr erkannt zu werden nicht fähig ist.

4.

Diejenigen Ideen, welche die Vernunft ihrem reinen Grundsatze zu Folge bildet, sind die Ideen der letzten Gründe, die Ideen des Unbedingten für das Gegründete und Bedingte.

5.

Alle Gegenstände der erkennbaren Wirklichkeit erscheinen der Vernunft bedingt und in etwas ausser ihnen gegründet. Bey jeder besondern Classe derselben muss die Vernunft ihre Voraussetzung annehmen, und für jede eine Idee des Unbedingten, des letzten Grundes bilden.

6.

Jede Idee des Unbedingten gründet sich demnach auf die Unfähigkeit der Vernunft, unendliche, unbestimmte Reihen von Bedingungen des Bedingten, und überhaupt unvollendete, unbeschlossene Gründe des nicht in sich Gegründeten anzunehmen, und ihre Gezwungenheit, für jede Classe desselben ein Etwas anzunehmen, was den letzten Grund ihrer Möglichkeit enthält, also selbst nicht in etwas gegründet, durch etwas andres bedingt seyn kann.

7.

Jede Idee des Unbedingten ist die Setzung eines Etwas, ohne dessen Annahme die Mög-

lichkeit einer Claſſe von Erſcheinungen, oder des Alls derſelben nicht gedacht werden könnte; allein auch weiter nichts als die Setzung eines ſolchen Etwas, von allen poſitiven Merkmalen entblöſst, nur durch verneinende Prädicate, durch Ausſchlieſſung der ihm nicht zukommen können den Merkmale beſtimmbar.

8.

Die Vernunft erkennt mit der Idee des Unbedingten nicht das Daſeyn und die Eigenſchaften des Etwas ſelbſt, welches ſie, als auſser ihr daſeyend, vorausſetzen muſs, um eine Claſſe von Erſcheinungen oder das Univerſum bedingter Dinge als möglich denken zu können, ſondern nur das Daſeyn und die Eigenſchaften ihrer eignen Setzung jenes Etwas, als einer nothwendigen Bedingung ihres Begreifens. So bald ſie alſo eine Idee des Unbedingten entwickelt, und ſich derſelben in ihrer Nothwendigkeit bewuſst wird; ſo erweitert ſie ihre Einſicht nicht über die Gränzen ihrer ſelbſt hinaus, lernt das auſser ihrer Vorſtellung wirkliche an ſich nicht im Mindeſten weiter kennen, ſie gewinnt nur an Selbſterkenntniſs, und erfährt eine Forderung, eine Vorausſetzung, die ſie, als Vernunft, wegen des ihr angebohrenen Grundprincipiums ihrer Wirkſamkeit nothwendig machen muſs. Indem ſie das Etwas durch verneinende Eigenſchaften beſtimmt, ſo ſchlieſst ſie bloſs von ihm die Merkmale aus, die ihm nicht zukommen können, verhütet, daſs ſie ihm nichts zueigne,

was ihrer Forderung widerspräche, sucht bloss einen denkbaren Gedanken, einen einstimmigen Begriff zu bekommen, sucht mit sich selbst einig und consequent in ihren Handlungen zu seyn. Sie erkennt also dadurch nichts ausser ihrer Vorstellung Wirkliches, sondern bloss die Weise, wie sie sich den letzten Grund des Bedingten nicht denken darf, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, ihre innere Nothwendigkeit Irrthum zu vermeiden.

9.

Die Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens sind Ideen des Unbedingten, die Vernunft erkennt also durch dieselben nichts ausser ihrer Vorstellung wirkliches, sondern nur Forderungen und Voraussetzungen, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muss. Sie sind also allerdings objectiver Wahrheit fähig, aber nicht in Beziehung auf die ausser der Vernunft wirklich seyn sollenden und von ihr vorausgesetzten Objecte; sondern in Beziehung auf die Vernunft selbst. Sie sind nämlich als Erzeugnisse der Vernunft dann objectiv wahr, wenn sie eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, dadurch bewirken, dass das vorstellende Wesen den ihm durch seine eigne Vernunft gegebenen Stoff vollkommen gemäss den Bedingungen und

Regeln ſeiner innern Empfänglichkeit aufnimmt, und vollkommen gemäſs den Bedingungen und Regeln des bildenden Vermögens zur Vorſtellung formt.

10.

Mit der Idee des allervollkommenſten Weſens erkennt die Vernunft das Daſeyn und die Eigenſchaften einer Forderung, einer Vorausſetzung, welche ſie, als Vernunft, wegen des ihr weſentlichen Grundprincipiums ihrer Wirkſamkeit nothwendig machen muſs, weil ſie die innere Möglichkeit keines Dinges begreifen kann, ohne das Daſeyn eines Weſens anzunehmen, welches den letzten, völlig beſtimmten und in ſich beſchloſſenen Grund aller Möglichkeit enthält. Damit aber, daſs ſie das Daſeyn und die Eigenſchaften ihrer eigenen Forderung und Vorausſetzung deſſelben erkennt, erkennt ſie es nicht, ob und wie es auſser ihrer Vorſtellung etwa wirklich ſeyn mag. Die Vorſtellung dieſer eigenen Forderung und Vorausſetzung iſt objectiv wahr unter den §. 9. beſtimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieſer Ideen.

11.

Mit der Idee des nothwendigen Weſens erkennt die Vernunft das Daſeyn und die Eigenſchaften einer Forderung, einer Vorausſetzung, welche ſie, als Vernunft, wegen des ihr weſentlichen Grundprincipiums ihrer Wirkſamkeit nothwendig machen muſs, weil ſie das

Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre nicht begreifen kann, ohne das Daseyn eines Wesens anzunehmen, welches den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund alles Erzeugens und Erzeugtwerdens enthält. Damit aber, daſs sie das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Forderung und Voraussetzung desselben erkennt, erkennt sie es nicht, ob, und wie es auſser ihrer Vorstellung etwa wirklich seyn mag. Die Vorstellung dieser eigenen Forderung und Voraussetzung ist objectiv wahr unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

12.

Man kann also aus den bloſsen Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens keinen Beweis für das Daseyn eines ihnen entsprechenden Gegenstandes auſser der Vernunft herleiten.

13.

Indem die Vernunft mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens den Begriff ihrer Verschiedenheit von der Welt verknüpft, so erkennt sie damit keinesweges das Verhältniſs eines auſser ihrer Vorstellung wirklich vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes zu der Welt, sondern bloſs ihre eigene Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraussetzung jener Wesen einen Sinn haben kann, ohne

welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Damit nämlich die Idee des Unbedingten das sey, was sie nach dem Bedürfnisse der Vernunft seyn soll, muſs sie frey seyn von allen Formen und Bedingungen, unter welchen das Bedingte steht. Dächte sich aber die Vernunft das Unbedingte und alles durch dasselbe Bedingte als in einem Ganzen vereinigt, als Glieder einer und derselben Sphäre, so stünde das Unbedingte selbst unter eben den Bedingungen, welche das Bedingte bestimmen, und könnte nicht den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund desselben enthalten. Die Vorstellung der wirklichen Verschiedenheit des allervollkommensten und nothwendigen Wesens von der Welt ist objectiv wahr unter den im 9. §. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

14.

Wenn nun also die Vernunft das allervollkommenste nothwendige Wesen nach seinen Eigenschaften weiter bestimmt, und ihm zueignet *Einigkeit*, *Einfachheit*, *Unendlichkeit*, *Allgenugsamkeit*, *Ewigkeit*, *Unwandelbarkeit*, *Allgegenwart*, *Allmacht*, u. a. so erhellet von selbst, was die Vernunft damit erkennet, nämlich keinesweges wirkliche Beschaffenheiten eines auſser ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes, sondern ihre eigene durchgängige Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraus-

ſetzung jenes Weſens einen Sinn haben kann, ohne welche ſie ſich im Gegentheile ſelbſt aufhebt. Dieſe Bedingung iſt gänzliche Ausſchlieſsung und Entfernung aller bedingenden Formen und aller Bedingungen vom Begriffe des Unbedingten, gänzliche Löſung deſſelben von allem Einſchränkenden und allen Schranken. Die Vorſtellungen jener Eigenſchaften beſitzen objective Wahrheit unter den §. 9. beſtimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit der Ideen des Unbedingten.

15.

Wenn die Vernunft ihre reinen Grundſätze über das Daſeyn und die Eigenſchaften des allervollkommenſten Weſens zu einem Syſteme der tranſcendentalen Theologie vereinigt, ſo bildet ſie damit allerdings ein Syſtem von Erkenntniſſen ihrer ſelbſt, die auch unter den §. 9. beſtimmten Bedingungen objectiv wahr ſeyn müſſen, aber keinesweges ein Syſtem von Erkenntniſſen eines auſser ihrer Vorſtellung vorhandenen und derſelben entſprechenden Gegenſtandes.

Wenn man alles dieſes überdenkt, ſo ſieht man freylich, daſs die Vernunft mit dem ontologiſchen Begriffe von Gott das wirkliche Weſen eines ſolchen Gegenſtandes nicht erkennt, allein man begreift doch auch, daſs jeder wahre Beweisgrund des Daſeyns Gottes auf dieſe Begriffe mit Bündigkeit hinführen muſs. In der That ſetzt jeder Theiſmus eine reine Tranſcendentaltheologie voraus. Fehlt

ſie ganz, ſo iſt an gar keine Ueberzeugung vom Daſeyn *Gottes* zu denken, iſt ſie verfälſcht, oder lückenhaft vorgeſtellt, ſo muſs dem auf ſie gebauten theiſtiſchen Syſteme Feſtigkeit und zuverläſsige Gründlichkeit fehlen. „Die tranſcendentale Theologie, ſagt der Verfaſſer der Kritik d. r. V. (Elem. II. Th. II. III. VII.) iſt aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativem Gebrauche, und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie bloſs mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein andres, als tranſcendentales Richtmaaſs zulaſſen. Denn, wenn einmahl, in anderweitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, ſo wäre es von der gröſsten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner tranſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealeſten Weſens, genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloſsen Erſcheinung gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegen geſetzte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer ſolchen kritiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen Weſens (durch reine Speculation) vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen.“

Der theiſtiſche Begriff von *Gott* beſtimmt den transſcendentalen dadurch noch weiter, daſs er das allervollkommenſte und nothwendige Weſen mit geiſtigen Vermögen begabt und durchaus in Gemäſsheit derſelben wirkend darſtellt. Heiligkeit des Willens und Weisheit ſind die erhabenen Züge, womit er den öden Umriſs der Ontologie belebt. Es bedarf nach Allem, was ich bisher geſagt habe, keines Beweiſes, daſs objective Wahrheit in Beziehung auf den auſser der Vorſtellung der Vernunft wirklich daſeyn ſollenden Gegenſtand des Begriffes nicht einmahl gedenkbar iſt, und eben ſo wenig brauche ich ausführlich zu beſtimmen, was denn die Vernunft mit dem theiſtiſchen Begriffe wirklich erkennt, und mit objectiver Wahrheit zu erkennen vermag. Sie erkennt ihre eigene Vorſtellung, die Gründe, wodurch ſie erzeugt wird, und die Nothwendigkeit ihres Erzeugtwerdens durch die Gründe, und den Gründen gemäſs. In dieſem Erkenntniſſe kann objective Wahrheit ſeyn, unter den §. 9. angegebenen Bedingungen. Die Vernunft iſt gezwungen, ſich den Gegenſtand des Begriffes als wirklich, auſser der Vorſtellung zu denken, man kann aber dieſe Ueberzeugung keinem Erkenntniſſe, ſondern muſs ſie einem Glauben zuſchreiben.

Zweyter Abschnitt.

Besondre Anwendung der Ideen über die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der natürlichen Theologie auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, und die Beweisgründe derselben.

Es ist wohl keine Methode gedenkbar, welcher man sich nicht bedient hätte, um das Daseyn Gottes zu erweisen. Viele fruchtlose Versuche, diess zu thun, wären unterblieben, wenn man vor Allem gefragt hätte: *wie man das Daseyn eines Gottes erweisen könne?* eine Frage, welche die gewiss nicht leichte Bestimmung des Begriffs: *Daseyn* und die allgemeine Untersuchung der Möglichkeit, *Daseyn* zu erweisen, voraussetzt. Ich fürchte nicht, dass man es für eine zu weite Ausholung halten werde, wenn ich die Beantwortung der Frage von den ersten Gründen herleite.

Ich hatte bereits viel über das Daseyn Gottes gedacht und gelesen, hatte lange jene peinliche Unruhe gefühlt, in welche jeder Denker durch das Studium der seyn sollenden rein metaphysischen Beweise für dasselbe versetzt wird, als ich mich erst selbst mit der Frage überraschte, die mir längst hätte aufstossen sollen: was ist *Daseyn?* was denkst du bey *Daseyn* Gottes? Nie hat irgend eine Frage eine so starke Wirkung auf mich gemacht, als diese. Ich konnte mir im Augenblicke über den Begriff nicht Rechenschaft geben, und der Gedanke, dass es vielleicht ein leerer sinnloser Begriff sey, dass ich mich selbst bey der Anwendung desselben auf einen übersinnlichen Gegenstand, getäuscht

haben könne, erfüllte mich mit einem Schrecken, der mein ganzes Ideensystem zu erschüttern drohte. Ich schien mir der Entdeckung eines Betrugs nahe zu seyn, welche mir mit einem Mahle alle Aussichten der Befriedigung und Ueberzeugung nehmen könnte. Die Gemüthsbewegung gieng in Nachdenken über; ich sammelte die Merkmale des Begriffs. Allein meine Verlegenheit wurde immer grösser, je mehr ich entdeckte, daſs die Merkmale des Begriffes ganz sinnlich waren, und mir, wenn ich die sinnlichen Merkmale weglieſs, ein bloſses Nichts übrig blieb. *Daseyn* führte mir allezeit *Raum*- und *Zeit-Form* mit sich; dachte ich diese weg, so schien nichts übrig zu bleiben, als gleichsam die leere Hülle des Begriffes, sechs Buchstaben. Ich würde mich selbst haben verachten müssen, wenn ich nicht alle meine Denkkraft angestrengt hätte, um diese verwickelte Situation natürlich zu lösen, und es gelang mir, unterstützt von den tiefsinnigen Ideen eines *Kant*, folgende Resultate zu entwickeln.

1.

Wenn wir von einem Dinge aussagen: es sey da, so gründet sich diese Aussage auf ein vorhergegangenes Urtheilen, und ist ein Werk des Verstandes.

Mehrere scharfsinnige Männer läugnen die Wahrheit dieses Satzes, und machen die Anerkennung des Daseyenden, des Wirklichen, von aller Handlung des Verstandes unabhängig. Sie vermengen hierbey zwey sehr verschiedene Dinge:

das Bewuſstſeyn des wirklichen Empfangens eines Anſchauungsſtoffes von dem einwirkenden gegenwärtigen Objecte und deſſen Bildung zur beſtimmten Anſchauung, mit der bewuſsten ausdrücklichen Zueignung des Daſeyns im Urtheile. Jenes iſt *Anſchauung* und *Empfindung*, mit dieſer aber wird der Grund *ihrer Möglichkeit* angegeben. Beydes unterſcheiden wir auch ſchon im Gefühle des täglichen Lebens. Damit, daſs wir etwas bloſs *anſchauen* und *empfinden*, ſchreiben wir ihm noch gar nicht das *Daſeyn* ausdrücklich zu; vielmehr wird dazu ein *beſonderes Denken* erfordert. Und zwar gilt dieſs nicht bloſs von den Dingen ſelbſt, ſondern auch von unſern Vorſtellungen. *Bewuſstſeyn einer Vorſtellung*, wie deutlich es auch ſey, iſt keinesweges *Denken ihres Daſeyns*, dazu gehört eine eigenthümliche Handlung des Verſtandes.

2.

Urtheile über Daſeyn ſind ſolche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte ausſagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, ſie erweitern alſo unſer Wiſſen vom Subjecte, und ſind nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch.

Dieſer §. bedarf keiner Erläuterung. Eines indeſſen muſs ich erinnern, um den Anſchein des Widerſpruchs mit dem folgenden §. zu heben. Wenn ich ſage: *die Urtheile über Daſeyn erweitern unſer Wiſſen vom Subjecte*, ſo meyne ich damit gar nicht, daſs wir vom *Begriffe deſſelben*, *ſeinem Inhalte und Merkmalen*, etwas mehr erführen, indem wir

den Gedanken des Daſeyns hinzufügen, ſondern Etwas anders, was im folgenden beſtimmt werden wird.

3.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es ſey da, ſo eignen wir ihm allerdings durch dieſe Handlung ein Prädicat zu, allein ein bloſs logiſches. Der Begriff ſeines Weſens aber wird dadurch nicht im Mindeſten vermehrt.

In jedem Urtheile ſagen wir *Etwas* von *Etwas aus*, eignen einem *Subjecte* ein *Prädicat* zu. Allein der Begriff des Objectes muſs gerade nicht dadurch vermehrt werden, und neue Merkmale bekommen. Es können Vorſtellungen, welche gar keine wirkliche Eigenſchaft des Dinges darſtellen, im Urtheile als Eigenſchaften erſcheinen, bloſs nach der logiſchen Form des Urtheils. So iſt es bey dem Denken eines Gegenſtandes unter dem Prädicate des Daſeyns. Es wird allerdings im Prädicate vom Begriffe des Objectes etwas beſtimmt, allein er wird, ſeinem Inhalte nach, dadurch eben ſo wenig reicher, als er ärmer würde, wenn man im negativen Urtheile das Daſeyn von ihm verneinte.

4.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es ſey da, ſo denken wir es als ein Glied der Sphäre des geſammten Daſeyns, einer Sphäre, wovon wir uns ſelbſt als Glieder denken müſſen.

Jeder, welcher ſein wirkliches Denken eines Dinges als eines *Daſeyenden* genau unterſucht, muſs

bemerken, dafs die Vorftellung eines *Dafeyns überhaupt*, allem Denken beftimmter Gegenftände, als *dafeyender*, zum Grunde liegt, dafs es nicht möglich wäre, irgend etwas als *dafeyend* zu denken, ohne die Vorftellung eines *allgemeinen Dafeyns* zu befitzen. Man denkt das *Dafeyende* als ein Glied der *gefammten Sphäre des Dafeyns*, und ift unfähig, irgend ein *einzelnes* Ding als *dafeyend*, ohne diefe Beziehung zu denken.

5.

Nur dadurch, dafs wir diefe Vorftellung vom Dafeyn überhaupt befitzen, find wir fahig, Dinge als dafeyend zu denken.

Befäfsen wir diefe Vorftellung vom Dafeyn überhaupt nicht, als eine Grundlage des Denkens, fo würden wir felbft die Dinge, welche innerhalb des Kreifes unfrer Erfahrung liegen, und auf unfre Sinnlichkeit einwirken, nicht als *dafeyend* denken können. Am allerwenigften würden wir je dahin gelangen, dafeyende Dinge, aufser dem Kreife unfrer finnlichen Erfahrung auch nur zu ahnden.

6.

Die wirkliche Anerkennung unferes eigenen Dafeyns felbft wäre nicht möglich, ohne die allgemeine Vorftellung von Dafeyn überhaupt. Wenn wir uns felbft als wirklich dafeyend erkennen, fo denken wir uns als theilnehmende Glieder der allgemeinen Sphäre des Dafeyns.

Diefer Satz dürfte leicht paradoxer fcheinen, als die vorigen. Denn, ftatt dafs fo viele Weltweife

annehmen, die allgemeine Vorstellung vom Daseyn überhaupt sey von der Vorstellung des eigenen Daseyns des Menschen hergenommen, behaupte ich, kein Mensch könne sich selbst als daseyend denken, wenn nicht die Vorstellung des allgemeinen Daseyns diesem Urtheile zur Grundlage diente. Man vermengt hierbey gemeiniglich zwey Dinge, welche wohl unterschieden werden müssen: *das blosse Selbstgefühl seines Ichs*, und das ausdrückliche *Urtheilen über sein Daseyn*, *das Denken seiner selbst, als eines Daseyenden. Das Selbstgefühl, das Ich*, gründet sich auf kein Urtheil, kein Denken; allein mit demselben allein *erkennen* wir uns auch noch nicht als *daseyend*; sondern hierzu gehört noch eine besondere Function des Verstandes. Wir leben lange in dem blossen *Gefühle unsrer selbst*; es vergeht eine geraume Zeit, ehe wir uns als *daseyend* wirklich denken. Im *blossen Selbstgefühle* sind wir uns blofs unsres *Ich* bewufst, allein beym *Denken unsrer als Daseyender* beziehen wir uns auf die Sphäre des gesammten Daseyns, denken uns als Glieder des allgemeinen Daseyns. Hieraus ergiebt sich, scheint mir, mit Evidenz, dafs das *Selbstgefühl* auf keine Weise unsern *Begriff vom Daseyn überhaupt* zu erzeugen vermag, dafs nicht einmahl das *Selbstgefühl* in ein bestimmtes *Denken* des eignen Daseyns übergehen kann, wenn nicht der *Begriff* des *Daseyns überhaupt* dieses Denken vermittelt.

7.

Da alles Denken eines Dinges als eines Daseyenden die allgemeine Vorstellung von Daseyn

überhaupt vorausſetzt, ſo kann dieſe kein Product einzelner oder verbundener Erfahrungen ſeyn.

Dieſer Satz ſcheint mir ſo natürlich, und jeder Zweifel an der Wahrheit deſſelben ſo unnatürlich, daſs ich glauben würde, Zeit und Mühe zu verſchwenden, wenn ich ihn umſtändlich erläuterte. Dasjenige, was Grund iſt, eines gewiſſen Theils beſtimmter Erfahrung, kann eben ſo wenig ſeinen Grund in dieſer haben, als überhaupt der Grund von dem abhängen kann, was durch ihn erſt begründet wird. Dieſs gilt von allen Grundlagen des menſchlichen Denkens, alſo auch vom Denken *daſeyender* Dinge, als ſolcher. Die *allgemeine Vorſtellung vom Daſeyn* überhaupt macht erſt alles *Denken einzelner Erfahrungsdinge*, *als wirklich daſeyender*, möglich, wie könnte ſie ihren Grund in dieſen haben?

8.

Die allgemeine Vorſtellung von Daſeyn überhaupt hat ihren letzten vorſtellbaren Grund in der Natur des menſchlichen Verſtandes ſelbſt, iſt die Entwickelung einer urſprünglichen Grundlage ſeines Denkens, iſt alſo eine Vorſtellung *a priori*.

9.

Dieſe Vorſtellung kann ſich nicht eher entwickeln, bevor der Menſch nicht wirkliche Vorſtellungen von äuſsern Objecten und den innern Zuſtänden ſeines Subjectes, erhalten hat.

10.

Da nun die äussern Objecte und innern Zustände des Subjectes nicht anders, denn nach den Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit vorgestellt werden können, so setzt die Entwickelung der Vorstellung von Daseyn überhaupt die Entwickelung und Anwendung dieser Formen, die Anschauung des Raumes und der Zeit voraus.

Die Vorstellung des *allgemeinen Daseyns* ist ein Begriff *a priori*, das heisst, keineswegs ein Begriff, dessen man etwa bewusst werden könnte, ohne Vorstellungen von wirklichen Dingen gehabt zu haben, den man wohl gar entwickelt mit aus dem Leibe seiner Mutter brächte; sondern ein Begriff, der seinen Grund in der ursprünglichen Natur des Verstandes selbst hat, einen Grund also, welcher vor aller Erfahrung, aller Gewahrnehmung äusserer Dinge und innerer Zustände, in völliger Bestimmtheit gelegt ist. Auf diese Grundlage selbst schliessen wir mit Gewissheit, weil ohne eine solche die Vorstellung, ihrem Inhalte, ihrem Umfange und ihrer Gültigkeit nach, auf keine Weise daseyn könnte. Allein wir können die Grundlage selbst, an und für sich, nie erkennen, und diese Nichterkennbarkeit derselben hebt ihre Wirklichkeit gar nicht auf. Ich wähle ein Beyspiel: Der Rosenstock entwickelt, durchaus getreu dem Charakter der Gattung, seine Blume. Diese bestimmte Entwickelung ist ohne einen bestimmten Grund nicht gedenkbar, welcher ursprünglich im Wesen

des Stockes liege als Ideal der künftigen Blumen. Diesen Grund vermögen wir nicht zu erkennen, allein deshalb dürfen wir sein Daseyn nicht läugnen, müssen es vielmehr voraussetzen, weil es die Bedingung des Entstehens der Blume ist.

11.

Die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit könnte sich nicht zu *der* Allgemeinheit der Vorstellung entwickeln, welche wir an diesem Begriffe erkennen, wenn der Mensch nicht allgemeine Formen der Anschauung ursprünglich besäse, und wenn nicht besonders eine davon alle Objecte der äussern sowohl als der inneren Anschauung befaste. Der Raum ist die Urform der äussern Sinnlichkeit, die Zeit ist Urform für die äussere sowohl als für die innere. An jenem allein kann sich also die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit nicht zu völligem Umfange entwickeln, dieses geschieht an der allgemeinen Form aller Anschauungen, der Zeit. So entwickelt sich der Begriff vom Daseyn in der Zeit überhaupt, als das erste Product jener angebohrnen Grundlage, Wirklichkeit zu denken.

12.

Nach diesem Begriffe vom Daseyn in der Zeit müssen die daseyenden Wesen als theilnehmende Glieder einer geschlossenen Sphäre gedacht werden.

13.

Wäre die Zeit eine Form der Dinge selbst, so müssten wir uns an diesem Begriffe des Daseyns in der Zeit begnügen, er könnte sich nicht zum Begriffe einer Wirklichkeit ohne Zeit, entsinnlichen. Allein da die Zeit eine blosse Form unsrer Vorstellung ist, und die Dinge an sich mit derselben nichts zu thun haben, so muss uns der Begriff des zeitlichen Daseyns überhaupt zugleich auch ein zeitloses Daseyn offenbaren, und wir müssen uns jedes daseyende Wesen, wenn wir es als daseyend denken, als ein Glied der Sphäre des allgemeinen zeitlosen Daseyns vorstellen.

In diesen Paragraphen ist der ganze Umfang möglicher Vorstellung von Daseyn für Menschen enthalten. Ich will jetzt den Inhalt derselben etwas umständlicher entwickeln. Ohne Grundlage *a priori* wäre kein Verstandsbegriff der Wirklichkeit überhaupt möglich. Wir würden uns zwar Gegenstände, ihre Beschaffenheiten und Zustände vorstellen, allein dieselben nie als daseyend denken. Es würden uns zwar die Subjecte vorstellbar seyn, aber das Prädicat des Daseyns würde uns mangeln. Die Erfahrung bestätigt diess unwiderleglich. Wir leben eine geraume Zeit mit Anschauungen von Objecten, ehe wir das ausdrückliche Urtheil über ihr Daseyn zu fällen vermögend sind. Warum? Die Zeitidee hat sich noch nicht gehörig gesondert und isolirt, um durch sie den

Staatliche Bibliothek Bamberg

allgemeinen Verſtandesbegriff *Daſeyn* darzuſtellen. Fehlte ſie nun vollends ganz, ſo wäre an kein Daſeynsurtheil zu denken.

Es iſt eine Folge des nothwendigen Gebrauchs der Zeitform zu allem anſchau- und erkennbaren, daſs wir uns die Zeit in den concreten Vorſtellungen des gemeinen Lebens nicht als Form unſrer ſubjectiven Vorſtellungen, ſondern als wirkliche Form der Dinge ſelbſt denken. Sind wir nun nach langen Erfahrungen in der Welt dahin gelangt, uns die Zeit als etwas ſelbſtändiges für ſich vorzuſtellen, ſo erſcheint ſie nicht als ſubjective Form unſers innern Vermögens, ſondern wir wähnen in ihr eine nothwendige Form der Dinge ſelbſt zu erkennen. Entwickelt ſich nun an dieſer verkannten Vorſtellungsform die Grundlage des reinen Verſtandes zum Begriffe *der Wirklichkeit in der Zeit*, ſo wähnen wir, durch einen ſehr natürlichen Irrthum, damit *das Daſeyn der Dinge an ſich* zu erkennen, und ſtellen uns *eine geſchloſſene Sphäre der Wirklichkeit in der Zeit* vor. So lange wir es dabey laſſen, denken wir jedes daſeyende Ding als Glied dieſer Sphäre, und ſind nicht vermögend, uns die Möglichkeit einer zeitloſen Wirklichkeit zu denken.

Indeſſen findet ſchon das natürliche Urtheilsvermögen des Menſchen das Unzureichende in dieſem Daſeynsbegriffe, findet ſich durch die Zeitform allezeit eingeſchränkt und gehindert, ſo bald es darauf ankommt, ſich ein ganz unſinnliches, unanſchaubares Weſen als wirklich zu denken. Ja

es überschreitet in der That oft ohne Beyhülfe der Speculation die Gränzen, womit die Zeit den Begriff einengt, und denkt eine Wirklichkeit ohne alle Zeit. Jeder Mensch, der sich nicht ganz auf die Sphäre der Sinnenwelt einschränkte, der nur irgend eine leise Ahndung des Uebersinnlichen fühlte, muss diess in sich bemerkt haben, gesetzt auch er hätte sich selbst keine Rechenschaft über das, was in ihm geschah, geben können. Allein diess könnte eine zufällige Täuschung seyn. Wir müssen von der Philosophie bestimmte Gründe für die Rechtmäsigkeit einer entsinnlichten Vorstellung des Daseyns fordern.

Hier ist einer von denen Puncten, wo man die stolzen Verkleinerer der Verdienste Kants um die Philosophie, in Vergleichung mit seinen Vorgängern, kühn herausfordern kann. Sie mögen auftreten, und aus einem der vorigen philosophischen Systeme den entsinnlichten Begriff eines zeitlosen Daseyns mit Bündigkeit ableiten. Ich müsste mich auf eine unbegreifliche Weise betrügen, wenn ich nicht das Recht hätte, zu versichern, dass es schlechterdings nicht möglich ist. Wer nicht die Zeit als eine blosse Bedingung des menschlichen Vorstellungsvermögens, als subjective Form, anerkennt, muss nothwendig alles Daseyn in der Zeit und nach der Zeit denken, oder mit sich selbst in Widerstreit gerathen, oder einen gewaltsamen Sprung thun, dessen Motive und Rechtmäsigkeit niemand begreift.

Sehe ich ein, dass alle Zeit bloss in mir ist, als angebohrene allgemeine Form, unter welcher

allein Vorſtellungen für mich möglich ſind, ſo kann ich bey dem Begriffe zeitlicher Wirklichkeit nicht ſtehen bleiben, muſs vielmehr, wenn ich nicht mit meiner eigenen Ueberzeugung uneins werden will, eine Wirklichkeit, ein Seyn ohne Zeit denken. Denn *zeitliche* Wirklichkeit ſetzt die *zeitloſe* Wirklichkeit als Bedingung voraus.

Die natürliche Geſchichte des Begriffs der Wirklichkeit wäre alſo kürzlich dieſe: Wir beſitzen urſprünglich die reine Grundlage des Begriffs in der Natur des Verſtandes; der lebende Menſch ſchaut lange die äuſsern Objecte, lange die innern Zuſtände ſeines Gemüths an, ehe ſie ſich zum ausdrücklichen Gedanken des Daſeyns entwickeln kann. Erſt dann, wenn ſich die Zeit dem betrachtenden Menſchen als ein für ſich beſtehendes allbefaſſendes Ganzes darſtellt, wird der Begriff des Daſeyns in der Zeit, und eines Syſtems aller daſeyenden Dinge in der Zeit, erzeugt. Allein ſo bald der Menſch erkennt, daſs die *Zeit* nur Form ſeiner Vorſtellung, nicht Form der Dinge ſelbſt iſt, daſs alſo ſeine Vorſtellung des Daſeyns in der Zeit, und eines Syſtems aller in der Zeit daſeyender Dinge nichts als nur Vorſtellung der für ihn erkennbaren Wirklichkeit, und der Gränzen davon ſeyn kann, ſo löſst ſich ſein Begriff der Wirklichkeit von den Schranken der Zeitform, wird Begriff einer zeitloſen Wirklichkeit, ſo wie der Begriff eines Alls zeitlich daſeyender Dinge in den Begriff eines Alls zeitlos daſeyender Dinge übergeht.

14.

Die Philoſophie unterſcheidet, allem bisher Geſagtem zu Folge, Wirklichkeit an ſich, (abſolute)

unerkennbare, zeitloſe, tranſcendentale Wirklichkeit, Wirklichkeit als Noumenon, und bezogene (relative) Wirklichkeit, erkennbare, zeitliche, empiriſche Wirklichkeit, Wirklichkeit als Phaenomenon.

15.

Die tranſcendentale Wirklichkeit kann nicht erklärt und nicht weiter beſtimmt werden, denn durch Weglaſſung aller Bedingungen des empiriſch wirklichen.

16.

Das empiriſch Wirkliche kann allein dadurch beſtimmt werden, daſs man die Bedingungen angiebt, unter welchen dem Menſchen etwas als wirklich erſcheinen kann, und als wirklich erſcheinend von ihm gedacht werden muſs.

17.

Die Erkenntniſs empiriſcher Wirklichkeit erfordert Wahrnehmung, bewuſste Empfindung vom Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkannt werden ſoll, oder doch nothwendigen Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, und Möglichkeit in der Reihe der Wahrnehmung zu der Wahrnehmung deſſelben zu gelangen, ſey es mit unſern jetzigen Sinnen, oder mit feineren gedenkbaren Sinnen *).

*) So erkennen wir, ſagt Kant, (Kr. d. r. V. Elem. II. I. II. II. III.) das Daſeyn einer die Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, ob zwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffes uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organen unmöglich iſt. Denn

Ehe ich aus diesen Grundsätzen ein bestimmtes Resultat für das Daseyn Gottes ziehe, füge ich noch einige Bemerkungen in Beziehung auf verschiedene Entscheidungen berühmter Weltweisen über den Begriff des Daseyns bey.

1) Die Wolfische Erklärung, nach welcher *Daseyn* das *complementum possibilitatis* seyn soll *), sagt im Grunde gar nichts weiter, als dass zur Wirklichkeit mehr gehört, denn zur Möglichkeit, dass im Begriffe des Möglichen der Begriff des Wirklichen noch nicht liegt. Der wahre Unterschied des Wirklichen vom Möglichen wird durch dieselbe gar nicht bestimmt.

2) Mehrere Weltweise erklären *Daseyn* durch *wirken*, und halten beydes für Wechselbegriffe. Ich brauche nach dem bereits Gesagten nicht erst zu zeigen, dass diese Erklärung sich auf eine unstatthafte Vermengung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe gründet. Das *empirische Daseyn*, *Daseyn Phänomenon* eines Dinges können wir freylich, als solches, erst dann denken, wenn das Ding selbst auf unsre Sinnlichkeit gewirkt hat, oder wenn dieses durch ein andres geschehen ist, von dessen empirischem Daseyn wir gezwungen sind, auf das empirische Daseyn von jenem zu schliessen.

überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unsrer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsre Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht.

*) Wolf. Ontol. §. 174.

Das *Wirken auf uns* ist also allerdings eine Bedingung, ohne welche wir kein empirisches Daseyn zu erkennen vermögen, allein daraus folgt gar nicht, daſs der Verstand die Begriffe *daseyn* und *wirken* nicht unterscheiden müsse, folgt gar nicht, daſs sie identische, Wechselbegriffe seyen. Die Vorstellung *Daseyn*, welche allem *Denken daseyender* Dinge zum Grunde liegt, erhält ihren Stoff keinesweges aus dem empfundenen Einwirken der Dinge auf die Sinnlichkeit des vorstellenden Wesen, sondern aus der ursprünglichen Natur des Verstandes und der Sinnlichkeit selbst. Das *empfundene Einwirken* ist Veranlassung der Entwickelung, aber nicht Grund der Natur des Begriffes *Daseyn*. Ferner, was mein Verstand als empirisch daseyend denkt, muſs er freylich in ununterbrochener empirischer Wirksamkeit denken, er kann keinesweges *Wirklichkeit*, *Phänomenon* denken, ohne mit diesem Begriffe den Begriff der *Kraft Phänomenon* zu verknüpfen. Allein es ist ein groſser Unterschied zwischen *nothwendig verknüpften* und *identischen Begriffen*. *Raum* und *Ausdehnung*, *Zeit* und *Aufeinanderfolge*, *Substanz* und *Accidenz* sind *nothwendig verknüpfte* aber deſshalb nicht *Wechselbegriffe*.

Die Verschiedenheit der Begriffe des *Daseyns* und *Wirkens* leuchtet noch mehr ein, wenn man den Begriff des *Wirkens* genau untersucht. Der Begriff des *Wirkens* setzt den Begriff einer *Kraft* voraus, der Begriff einer *Kraft* die Begriffe der *Ursachlichkeit* und der *Beharrlichkeit*. In allen diesen Begriffen ist *Gedenkbarkeit*, *Möglichkeit*, aber *keine Wirklichkeit*, *kein Daseyn* enthalten. Es ist

ein grosser Unterschied, ob ich mir bloss *mögliches*, oder *wirkliches Wirken*, *daseyendes Wirken*, ob ich mir eine bloss *mögliche* oder eine *wirkliche*, *daseyende Kraft* denke. Der Begriff des nicht bloss denkbaren und gedachten, sondern des wirklichen Wirkens, setzt den Begriff des Daseyns allezeit voraus.

Wenn *Daseyn* und *Wirken* Wechselbegriffe wären, so müsste alles, was man vom Wirken denken kann, auch vom Daseyn gedacht werden können. Ich kann mir vom höchsten Grade des Wirkens bis zum Verschwinden desselben, zahllose Grade der Abnahme denken; allein nie kann ich den Begriff des Daseyns auf diese Weise behandeln. Das Daseyn ist überhaupt keiner Grade fähig. Nie kann ich sagen, es *sey* etwas in einer Zeit mehr *da*, mehr *wirklich*, als in einer andern. *Daseyn* ist sich durchaus gleich.

Das transcendentale Daseyn vermögen wir nie anders zu bestimmen, denn durch verneinende Merkmale, indem wir alle Bedingungen der sinnlichen Empfindung und Gewahrnehmung weglassen. Der Begriff des sinnlichen Wirkens kann also an sich auf keine Weise identisch mit dem Begriffe des transcendentalen Daseyns seyn. Nun giebt es aber auch ein transcendentales Wirken, für uns unerkennbar, und nur mit verneinenden Merkmalen durch Weglassung sinnlicher Bedingungen und Formen der Vorstellung zu bestimmend. Wie wir dieses auch denken, so muss der Begriff des transcendentalen Daseyns allezeit als höher angenommen werden.

Denn er ist Grundbegriff für alle übrige mögliche Begriffe von wirklichen Objecten.

Eine solche Theorie des Daseyns, werden Viele einwenden, führe zum Widersinnigen, führe zu einem Nichts hin. Allein man unterscheide doch das Unbegreifliche vom Widersinnigen, das nicht Erkennbare vom Nichts etwas sorgfältiger. Daseyn ist ein Begriff, den unsre Natur ohne Unterricht und Nachdenken innig und wahr versteht, den aber keine Philosophie zu erschöpfen vermag. Diese thut genug, wenn sie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit desselben darthut, seine verschiedenen Anwendungen bestimmt, und jede Vermengung desselben mit andern Begriffen verhütet. — Und kann sie denn etwa bey den Begriffen *Kraft* und *Wirken* etwas mehr? — Bitte man doch die stolzen Allbegreifer des Möglichen und Wirklichen an sich, die Natur des *Wirkens* bis in die letzten Gründe der Wesen selbst zu erklären!

3) Bey allem Aufwande von Tiefsinne konnte Crusius dennoch seine Theorie der Existenz nur gewaltsam, unnatürlich, und spitzfindig auf unsinnliche Wesen anwenden *). „Wenn wir uns „etwas als existirend vorstellen," sagt er, „so nö„thigt uns das Wesen unsers Verstandes, ausser „demjenigen, wodurch wir es denken, und von „andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu „denken, dass es *irgendwo*, und *irgend einmahl* „sey, und also ausser dem metaphysischen Wesen „des Dinges auch noch ein ihm zukommendes

*) Met. S. 81.

„*ubi et quando* hinzu zu denken. Daher ist die „Existenz dasjenige Prädicat eines Dinges, ver„möge dessen auch ausserhalb der Gedanken es ir„gendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. „Wenn wir sagen, eine Substanz *existire*, so meynen „wir, sie befinde sich *unmittelbar* in einem ge„wissen *irgendwo*, oder Raume, und zu *irgend ei„ner Zeit*. Und wenn wir sagen, dass irgend eine „Eigenschaft *existire:* so meynen wir, sie befinde „sich *irgend einmahl* in einem existirenden Subjecte, „da sie denn ebenfalls ihr *irgendwo*, aber *mittelbar* „hat." Das *ubi et quando* ist nach Crusius das *complementum possibilitatis*, welches Wolf in seinem Begriffe der Existenz forderte. „Wolfs Begriff „ist wahr," sagt er: „aber es ist damit nichts auf„gelöset. Wenn wir nun Achtung geben, was das„jenige Positive sey, was zu dem Möglichen hinzu„kommt, wenn es existirt; so ist uns unmöglich, „etwas anderes als dieses zu denken, dass sich da„von auch ein *ubi* und *quando* ausserhalb der Gedanke „bejahen läfst. So bald wir dieses dergestalt hin„zu denken, dass wir es wirklich setzen: so denken „wir etwas, als existirend." — Crusiussens Theorie der Existenz hat zwey Hauptfehler: 1) passt sein Begriff der Wirklichkeit bloss auf das *erkennbare Wirkliche*, das *empirische Daseyn*, ist aber unanwendbar auf unsinnliche Wesen und Eigenschaften. Sind Raum und Zeit bloss Formen der menschlichen Sinnlichkeit, so muss freylich alles, was dem Menschen ausser seinen Gedanken erscheinen soll, *irgendwo*, *irgendwann* seyn, allein *a*) dieses *irgendwo* und *irgendeinmahl* geht die Dinge selbst

nichts an, eben so wenig, als Raum und Zeit; β) alle Dinge, welche ihrer Natur nach nie Erscheinung für das menschliche Erkenntnisvermögen werden können, müssen einen andern Charakter der Wirklichkeit besitzen, als das *irgendwo* und *irgend einmahl.* Crusius blieb indessen, wie überall, so auch hier, einstimmig mit sich selbst, und passte sein Kriterium der Wirklichkeit selbst der Gottheit an. Davon werde ich im folgenden reden. 2) Crusius stellt Raum und Zeit als zwey dem Umfange und der Anwendbarkeit nach völlig gleiche Bedingungen der Existenz dar, da doch der Raum bloss die äussere Mannigfaltigkeit der Ausdehnung, die Zeit aber auch das geistige Wirkliche befasst. Crusius behauptete freylich, dass die Seelen mit ihren Zuständen einen Raum erfüllen könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, allein er hat dieses nie erwiesen.

Ich gehe nun zu dem Begriffe des Daseyns Gottes, und der einzig möglichen Art, es zu erweisen, über.

1.

Man kann sich Gott nicht als daseyend denken nach dem Begriffe eines empirischen Daseyns.

Soll ich etwas als *empirisch daseyend* denken, so setzt diess voraus, dass ich entweder von ihm selbst eine wirkliche Wahrnehmung habe, oder von etwas anderm, das mich zwingt zu schliessen, dass jenes auch da sey, und ich im Fortgang der Erfahrung eine Wahrnehmung davon erhalten werde.

Beydes ist bey Gott nicht möglich, wie ich bereits im vorigen umständlicher gezeigt habe.

Wenn man Raum und Zeit nicht als bloſse Formen der Sinnlichkeit anerkennt, sondern für Bedingungen der Existenz der Dinge selbst hält, wenn man empirisches Daseyn, Daseyn Phänomenon, und transcendentales Daseyn, Daseyn Noumenon, nicht gehörig unterscheidet, so kann man in der Lehre vom Daseyn Gottes nicht einmahl so weit ins Reine kommen, daſs man den Widersinn vermiede. Crusius hielt Raum und Zeit für Bedingungen der Existenz an sich, muſste also behaupten, alles Daseyende sey *irgendwo* und *irgend einmahl*, muſste selbst das *Daseyn* Gottes seinem Grundbegriffe gemäſs bestimmen. Allein selbst seine eifrigsten Anhänger müssen, wenn sie anders, was sie nicht immer thun, über seine Lehre weiter nachdenken, zugestehn, daſs er sich hier in einem Labyrinthe verwickelte. „Wenn," sagt er, „eine „ewige und nothwendige Substanz ist; so kommen „ihr auch alle Abstracta ewig und nothwendig zu, „welche zu einem vollständigen Dinge gehören, „und zwar nicht nur die in dem Wesen, sondern „auch die in der Existenz liegenden Abstracta. „Der nothwendige und unendliche Raum ist kein „abgesondertes Ding; er ist auch nicht Gott; sondern er ist ein an der Existenz Gottes bloſs durch „den Verstand zu unterscheidendes Abstractum. „Es giebt also auch keinen ganz und gar leeren Raum. „Denn einen ganz leeren Raum zu abstrahiren, „hieſse nichts anders, als ein unvollständiges Ding „mit dem vollständigen verwirren. Da Gott die

„Urſache der Exiſtenz aller endlichen Dinge iſt, ſo „iſt auch der endliche Raum als ein Umſtand der „Exiſtenz derſelben von Gott dependent. Ob es „in der Welt einen von allen Geſchöpfen leeren „Raum gebe, iſt eine Frage, welche in die Natur„lehre gehört. Hier aber erhellet doch ſoviel, „daſs kein von allen Subſtanzen leerer Raum mög„lich ſey. *Wo keine Geſchöpfe ſind, da iſt doch Gott,* „*welcher überall* iſt. Und es iſt darin nichts unge„reimtes, wenn man ſich nur da, wo keine Ge„ſchöpfe ſind, auch nichts ſinnliches einbildet. Wo „nichts ſinnlichss anzutreffen iſt, kann doch deſs„wegen ſehr wohl etwas den Raum poſitiv erfül„lendes vorhanden ſeyn; und das den Raum poſi„tiv einnehmende muſs nicht eben etwas in unſre „jetzige Sinne fallendes ſeyn. Wie der Blindge„bohrne ſich die Schranken der Oerter nur durch „etwas fühlbares gedenket, und ſich mit keinem „abſoluten poſitiven Begriffe vorſtellen kann, wie „die Sehenden denſelben durch die Verſchiedenheit „der Farben unterſcheiden; ſo gehet es uns allen „jetzo in Abſicht auf das unbekannte Subject der „geiſtigen Kräfte und vornemlich in Abſicht auf „die Subſtanz Gottes. Wir ſind aber darum nicht „berechtiget, von erweislich wirklichen Subjecten, „welche abſolut denken zu können für eine höhere „Sphäre der Erkenntniſs gehört, die nothwendi„gen Abſtracta einer Subſtanz zu läugnen. Ia es „wären gar keine Geſchöpfe möglich, wenn Gott „nicht zulieſse, und ſelbſt machte, daſs *irgendwo,* „*wo er iſt,* Creaturen mit ihm zugleich wären.“ Eben ſo glaubte Cruſius in Rückſicht der Zeit ſeine

Theorie des göttlichen Daseyns in Uebereinstimmung mit seiner Theorie des Daseyns überhaupt zu bringen. Er eignete ihr zu Folge der Gottheit die vollkommenste Art von Dauer, die Ewigkeit zu, eine unendliche Reihe von aufeinander folgenden Augenblicken, und glaubte dadurch die Gottheit gar nicht der Aufeinanderfolge und Veränderung zu unterwerfen. Freylich gestand er, dass beyde Vorstellungsarten zum Unbegreiflichen hinführten, allein er hielt sie doch für nothwendig und sehr wohl gedenkbar. Nothwendig waren sie allerdings, da er einmahl Raum und Zeit für Umstände der Wirklichkeit selbst angenommen hatte, allein auf keine Weise gedenkbar. Wenn ich mir den Raum nach seinem richtigen Begriffe vorstelle, so kann ich mir nichts in ihm enthalten denken, als was ausgedehnt ist, und wenn ich das Wesen der Zeit nicht absichtlich verkenne, so muss ich zugestehn, dass alles *in* der Zeit befindliche selbst der Aufeinanderfolge und Veränderung unterworfen ist. Crusius hat versucht, diese Einwürfe, die er vorhersehen musste, aus dem Wege zu räumen, allein alles, was er in seiner Metaphysik §. 253. §. 254. §. 255. S. 475. 476. 477. u. w. sagt, macht die Widersinnigkeiten, in die er sich verwickelt hatte, nur noch auffallender, und zeigt auf das deutlichste, zu welchen Irrwegen ein tiefsinniger Mann verleitet wird, wenn er bey einem falschen Principium oder Grundbegriffe durchaus consequent seyn will. Indessen scheint mir Crusius immer mehr Achtung bey seiner Theorie zu verdienen, als alle jene Weltweisen, welche

Raum und Zeit als Formen der Gegenſtände an ſich annehmen, und ſich dann bey der Frage von der Wirklichkeit überſinnlicher Weſen mit einem Sprunge oder mit Stillſchweigen helfen, ohne doch zureichende Gründe ihres Verfahrens anzugeben.

2.

Man kann ſich die Gottheit nicht anders als wirklich denken, denn nach dem Begriffe der tranſcendentalen Wirklichkeit.

3.

Die Wirklichkeit der Gottheit iſt alſo unerkennbar und unbegreiflich.

4.

Die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit der Gottheit hebt die Wahrheit derſelben nicht auf.

Dieſe Sätze können nach allem bisher geſagten keinem Zweifel mehr unterworfen ſeyn. Selbſt die Richtigkeit des vierten muſs einem jeden einleuchten, der über den Begriff von Daſeyn überhaupt, ſchärfer nachgedacht hat. Eine überſinnliche, tranſcendentale Wirklichkeit muſs jedermann zugeben, wenn er nicht den Vorwurf haben will, in der wichtigſten Unterſuchung auf halbem Wege ſtehen geblieben zu ſeyn; zugleich muſs er eingeſtehn, daſs jene Wirklichkeit für keinen Sinn zu faſſen, für keinen Verſtand (poſitive) zu denken, für keine Vernunft zu begreifen iſt, daſs die Speculation weiter nichts vermag, als die Nothwendigkeit der Annahme einer ſolchen darzuthun, und ihr We-

ſen verneinend zu beſtimmen, durch Trennung von allem demjenigen, was bloſs in der Sinnenwelt Statt findet. Es iſt indeſſen nichts befremdliches, wenn manche von einem ſolchen Begriffe der Wirklichkeit nichts wiſſen wollen, und ihn vielleicht für nichts mehr halten, denn für eine übertriebene Abſtraction. Allein ich ſollte denken, man müſste einen jeden, der kein anders Daſeyn, als ein ſinnliches für möglich hielte, allein dadurch ſchon aufmerkſam auf ſeine Vermeſſenheit machen können, daſs man ihm nur über das *ſinnliche Daſeyn* ſtrenge Rechenſchaft abforderte. Wenn man ihm hier gezeigt hätte, daſs er ſelbſt das *ſinnliche Daſeyn* ſeinem Grunde nach nicht erklären und begreifen könne, daſs er ſich am Ende dabey auf eine nicht von ſeiner Willkühr und Erlernung abhängige, ſondern in frühern und höhern Veranſtaltungen gegründete Naturoffenbarung berufen müſſe, ſollte er dann nicht geneigter werden, die Formen und Schranken der Sphäre ſinnlicher Erſcheinung anzuerkennen, nicht die Nothwendigkeit fühlen, wie auf eine überſinnliche Welt, ſo auch überhaupt auf eine überſinnliche Wirklichket zu ſchlieſsen *)?

*) Ich kann die Aeuſserung des Wunſches nicht zurückhalten, daſs doch der tiefſinnige Iacobi ſeine Ideen über dieſen wichtigen Punct etwas vollſtändiger und deutlicher mittheilte, als bis jetzt geſchehen iſt. Verſchiedene Stellen ſeiner philoſophiſchen Schriften haben ſchon manches Licht über die Sache verbreitet. (S. die Briefe über die Lehre des Spinoza S. 216. 217.) „Durch den Glauben wiſſen wir, daſs wir einen Körper haben, und daſs auſser uns andre denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte

In Spinozas Philosophie findet sich die *reine Idee übersinnlicher Wirklichkeit* in seiner Vorstellung des Daseyns der Substanz. Allein Spinoza zerstöhrt sie offenbar selbst wieder, wenn er die Modificationen der Ausdehnung und des Gedankens in dem *übersinnlich wirklichen* selbst, befindlich, und *aus ihm* selbst, entwickelt vorstellt. Spinoza würde dieses gewiss entdeckt haben, wenn er versucht hätte, in die Natur der Vorstellungen: *Raum* und *Zeit*, tiefer einzudringen. Allein von dieser Seite ist seine Philosophie ganz unbefriedigend.

Wenn man den *Begriff* der Wirklichkeit gehörig bestimmt hat, so ist es leicht zu entscheiden, wie man *Daseyn überhaupt* und wie man besonders *Gottes Daseyn* erweisen könne.

Der gemeinste Weg, eines *Daseyns* gewiss zu werden, ist der Weg der eigenen Gewahrnehmung. *Objectiv wahr* kann nur *das Daseyn* gedacht werden, welches ich erkenne, indem der Gegenstand selbst im Contexte der Erfahrung auf meine Sinnen wirkt, mir Empfindung und Gewahrnehmung seiner verursacht. Die Wahrheit einer solchen unmittelbaren Daseynserkenntniss hängt von kei-

wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas, davon ganz verschiedenes, das weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, *andre wirkliche* Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich."

nem Beweise ab, man müsste denn fälschlich die hier zur völligen Sicherheit nöthige Prüfung der Gewahrnehmung nach den Bedingungen und Regeln derselben einen Beweis nennen. Unrichtig sagt man: der *Gegenstand selbst* ist der beste Beweis seiner *Wirklichkeit*; das Wort Beweis hat in diesem Satze gar keinen Sinn.

Durch Beweise gelangt man *mittelbar* zur Ueberzeugung von einer Wirklichkeit, und bey *philosophischen* Beweisen sind *Begriffe* das Vermittelnde. Nur von diesen kann in der natürlichen Theologie, als einer philosophischen Wissenschaft, die Rede seyn.

1.

Aus dem blossen Begriffe eines Gegenstandes selbst kann man seine Wirklichkeit nicht erweisen.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte aussagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sind also nicht analytisch, (bloss zergliedernd,) sondern synthetisch. Der Satz des Widerspruchs kann demnach auch nie das Kriterium eines Urtheils über Wirklichkeit seyn, sondern der Grund, warum ich dem Gegenstande eines Begriffes Daseyn zuschreibe, muss ausser dem Begriffe seyn. Kant scheint mir dieses in seiner Krit. d. r. V. in dem Abschnitte über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises auf das evidenteste dargethan zu haben.

2.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt, das heisst, eines solchen, von welchem ich nach den Bedingungen der Erfahrung, durch Einwirkung desselben auf meine Sinnlichkeit, eine Vorstellung erhalten kann, beweiset man dadurch, dass man zeigt, etwas wirklich Gewahrgenommenes und Erkanntes könne nicht daseyn, wenn jener Gegenstand nicht da wäre.

Eben diess ist der Fall bey denen Gegenständen, welche wir freylich nach der Beschaffenheit der uns jetzt verliehenen Sinne nicht zu erkennen vermögen, von denen wir aber doch einsehen, dass es bey feinern Sinnen möglich seyn würde. Können wir zeigen, dass gewisse von uns wirklich erkannte Dinge nicht möglich wären, wenn jene Gegenstände nicht zum Grunde lägen, so schliessen wir mit unwiderleglichem Rechte auf das Daseyn derselben.

3.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes, welcher gar nicht zur Sinnenwelt gehöret, würde mit objectiv-subjectiver Wahrheit erwiesen werden, wenn man aus objectiven Gründen zeigte, dass die gesammte Sinnenwelt oder ein bestimmter Theil derselben nicht möglich wäre, wenn nicht jener Gegenstand existirte.

4.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, dass die gesammte Sinnenwelt nicht möglich wäre, ohne einen ge-

wiſſen überſinnlichen, gar nicht zur Sinnenwelt gehörigen Gegenſtand als daſeyend vorauszuſetzen.

5.

Keine Philoſophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daſs ein beſtimmter Theil der Sinnenwelt nicht daſeyn könnte, wenn ein gewiſſer überſinnlicher, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenſtand nicht da wäre.

6.

Es iſt alſo kein *objectiv-ſubjectiver* Beweis für die Wirklichkeit eines überſinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenſtandes möglich.

Ein bündiger Beweis dieſer Art müſste ſich auf eine *ſo* vollendete Kenntniſs der geſammten Sinnenwelt, oder eines beſtimmten Theils derſelben gründen, daſs man *durch ſie* im Stande wäre zu zeigen, die Sinnenwelt, oder ein beſtimmter Theil derſelben, ſetze den überſinnlichen und zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenſtand als ſeine Bedingung voraus. Allein jedermann muſs die Unmöglichkeit zugeſtehn, von der geſammten Sinnenwelt, oder auch nur einem beſtimmten Theile derſelben, eine ſo *vollendete* Kenntniſs zu beſitzen. Ich verſtehe unter der *Sinnenwelt* das All der Dinge, mit welchen der Menſch in ſolcher Gemeinſchaft ſteht, daſs er von ihnen, durch Einwirkung derſelben auf die Sinnlichkeit, Vorſtellungen zu bekommen fähig iſt. Man muſs die Gegenſtände dieſes Alls auf der einen Seite als *Erſchei-*

nungen betrachten, wiefern ſie nämlich, nach dem Verhältniſſe unſers Erkenntniſsvermögens zu ihnen, auf eine beſtimmte Weiſe vorgeſtellt werden können und müſſen; auf der andern aber als *Dinge an ſich*, deren Natur alſo unabhängig von unſerer Vorſtellungsweiſe für ſich beſteht. Das Syſtem ſolcher Dinge nun, ſage ich, die Sinnenwelt, können wir nie vollſtändig kennen, ja nicht einmahl die Natur eines einzelnen beſtimmten Theiles durch eine vollendete Einſicht faſſen. Vom ganzen Syſteme, der geſammten Sinnenwelt, iſt es für ſich klar, und es muſs auch von jedem einzelnen beſtimmten Theile einleuchten, wenn man nur bedenkt, daſs ſein erſcheinendes Weſen ohne Kenntniſs des Ganzen, wovon er ein Theil iſt, nicht gefaſst werden kann, und ſein *inneres Weſen an ſich* ganz auſser der Sphäre unſres Vorſtellungsvermögens liegt. Es iſt allem dieſem zu Folge evident, daſs es keinen bündigen, vollſtändigen objectiv-ſubjectiven Beweis für das Daſeyn eines überſinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenſtandes geben könne. Die Sinnenwelt iſt für uns unbegränzt, wir treffen nirgends Vollendung einer Reihe, nirgends eine letzte Bedingung an, ſondern überall ſteht unſern Sinnen und unſrer Beobachtung noch ein weites Feld offen, wo wir immer Wirkungen durch Wirkungen beſtimmt finden. Immer hier weiter zu ſehen, weiter zu forſchen, mehr und mehr zu verknüpfen und unterzuordnen, iſt Princip der Vernunft, wiefern ſie nach *Erkennen* und *Begreifen* der Gegenſtände der Erfahrung ſtrebt.

Vortrefflich hat über diesen Gegenstand der scharfsinnige Herr Professor Iakob in der Vorrede seiner gekrönten Preisschrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, S. XXX. gehandelt.

7.

Jeder Beweis für die Wirklichkeit Gottes, gegründet auf Erkenntniss der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theiles derselben, beruht auf falschen Anmaassungen der speculativen Vernunft.

Dieses muss nach der Erläuterung des 3. 4. 5. 6. §. völlig klar seyn. Die Frage ist nämlich gar nicht, *ob die Betrachtung der Sinnenwelt und bestimmter Theile derselben den Menschen von gesunder natürlich gebildeter Vernunft zum Glauben an die Gottheit hinleiten dürfe*; eine Frage, welche nichts Besseres als Unsinn enthalten würde, und welche durch die ganze Erfahrung und Erforschung der menschlichen Natur überflüssig gemacht wird. Es gilt bloss die Beantwortung eines *logischen*, eines *syllogistischen* Problems: *ob man aus der Erkenntniss der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theils derselben in vollständigen*, *nach allen Theilen richtigen Schlüssen die Wirklichkeit Gottes darthun könne*, *ob aus dem Stoffe der Erfahrung Prämissen gebildet werden können*, *welche*, (nicht etwa aus andern Ursachen, als etwa wegen eines Bedürfnisses, sondern) *durch ihren logischen Umfang und Inhalt*, *selbst der genauesten Zusammenrechnung zu Folge*, *die Conclusion: es ist ein Gott*, *geben*; für den *Menschen*

in Rückſicht auf ſein Bedürfniſs, ſeine Befriedigung und Glückſeeligkeit eine bloſse Spitzfindigkeit, allein eine intereſſante Aufgabe für *ebendenſelben* in Beziehung auf genaue Kenntniſs der Art und Weiſe, wie die Natur die Gründe für ſeine angelegentlichſte Ueberzeugung gelegt hat. Bey keiner Unterſuchung wird Kant ſo miſsgedeutet, als bey dieſer. Wenn er behauptet, man könne aus der Beſchaffenheit der geſammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derſelben keinen Beweis für die Wirklichkeit Gottes herleiten, welcher allen Forderungen einer ſtrengen Logik Genüge leiſtete, ſo legen Viele dieſes ſo aus, als ob er es für einen *Irrthum* hielte, von der Vollkommenheit der Natur auf das Daſeyn eines Gottes zu ſchlieſsen, und es dahin bringen wollte, daſs das Menſchengeſchlecht bey Betrachtung der rührenden Harmonie in allen Erſcheinungen der Natur ſeine Ueberzeugung von jener erhabenen Wahrheit zurückhielte. Daran hat der groſse Mann nicht gedacht. „Die gegenwärtige Welt," ſagt er *), „eröffnet uns einen ſo unermeſslichen Schauplatz „von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit „und Schönheit, man mag dieſe nun in der Un„endlichkeit des Raumes, oder in der unbegränz„ten Theilung deſſelben verfolgen, daſs ſelbſt nach „denen Kenntniſſen, welche unſer ſchwacher Ver„ſtand davon hat erwerben können, alle Sprache „über ſo viele und unabſehlich groſse Wunder

*) Krit. d. r. V. über die Unmöglichkeit eines phyſikotheologiſchen Beweiſes.

„ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu „messen, und selbst unsre Gedanken alle Begrän- „zung vermissen, so dafs sich unser Urtheil vom „Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres „Erstaunen auflösen mufs. Allerwärts sehen wir „eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von „Zwecken und den Mitteln, Regelmäfsigkeit im „Entstehen und Vergehen; und indem nichts von „selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich „befindet, so weiset er immer weiter hin nach „einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche „gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwen- „dig macht, so dafs auf solche Weise das ganze „All im Abgrunde des Nichts versinken müfste, „nähme man nicht etwas an, das ausserhalb die- „sem unendlichen Zufälligen, von sich selbst ur- „sprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe „hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm „zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste „Ursache aller Dinge wie grofs soll man sich sie „denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem gan- „zen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre „Gröfse durch die Vergleichung mit allem, was „möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, „dafs, da wir einmahl in Absicht auf Caussalität „ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es „nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit „nach über alles *andre Mögliche* setzen sollten, wel- „ches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den „zarten Umrifs eines abstracten Begriffes, bewerk- „stelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer „einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit

„vereinigt vorstellen. — Dieser Beweis verdient „jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er „ist der älteste, klärestе, und der gemeinen Men-„schenvernunft am meisten angemessene. Er be-„lebt das Studium der Natur, so wie er selbst von „diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue „Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absich-„ten dahin, wo sie unsre Beobachtung nicht von „selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Natur-„kenntnisse durch den Leitfaden einer besondern „Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese „Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, „nämlich die veranlassende Idee zurück, und ver-„mehren den Glauben an einen höchsten Urheber „bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. — „*Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch „ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises et-„was entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch „so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, „ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig „gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler ab-„gezogener Speculation so niedergedruckt werden, dass „sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, „gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, „den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät „des Weltenbaues wirft, gerissen werden sollte, um „sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom „Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und „unbedingten Urheber zu erheben.*“ — Allein man kann immer zugestehn, dass die Betrachtung der Sinnenwelt den natürlich denkenden Menschen mit unaufhaltsamer Nothwendigkeit zum Glau-

ben an Gott hinleitet, man kann ſelbſt auf dieſem Wege innigſt überzeugt worden ſeyn, und doch behaupten, daſs man nicht vermögend ſey, aus dem Stoffe, welchen die Betrachtung der Sinnenwelt darbiethet, einen allen Forderungen der Syllogiſtik Genüge leiſtenden apodictiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes zu bilden, kann beydes in ſich vereinigen, ohne mit ſich ſelbſt in irgend einen Widerſpruch zu gerathen, oder die auf jene Betrachtung gegründete Ueberzeugung der Menſchen, und ſeiner ſelbſt, für Täuſchung zu erklären. Wenn die Menſchen nur von *denen* Sätzen überzeugt ſeyn ſollten, welche ſie mit ſyllogiſtiſcher Vollſtändigkeit und Schärfe darthun können, ſo würden ſie in den dringendeſten Angelegenheiten ihrer Natur entweder das ganze Spiel ihrer thätigen Kräfte hemmen müſſen, oder nur unter dem Gefühle einer drückenden Aengſtlichkeit handeln können. Daſs aber aus der Betrachtung der Sinnenwelt, oder eines beſtimmten Theils derſelben, auf keine Weiſe *ſolche* Prämiſſen für die Concluſion: *es iſt ein Gott*, hergeleitet werden können, welche den ſtrengen Forderungen der Logik an *apodictiſche* Schlüſſe volle und ſcharfe Genüge leiſten, erhellet aus folgenden Puncten, welche nach dem bereits im Vorigen geſagten keiner umſtändlichen Erklärung bedürfen: 1) die *geſammte Sinnenwelt*, (in dem Sinne des Wortes, welchen ich im Vorigen beſtimmt habe,) zu kennen, überſteigt, wie jeder zugeben muſs, das Vermögen und die Gränzen des menſchlichen Erkenntniſſes; α) was ſie an ſich ſey, unabhängig von der Form und Weiſe

unſrer Anſchauung und unſres Denkens, iſt dem ſchärfſten Blicke verborgen; β) ſelbſt die Sphäre der für den Menſchen möglichen Erſcheinungen wird nimmermehr ermeſſen werden können, nie werden die Menſchen alles angeſchaut haben, was von ihnen angeſchaut werden kann. — Alle Erkenntniſs der Sinnenwelt iſt alſo fragmentariſch und unvollſtändig; *wie viel* wir vom *Ganzen* erkennen, dürfen wir, bey völliger Unkunde des Ganzen, zu beſtimmen nicht wagen. — 2) Indeſſen, könnte der Menſch nicht vielleicht von jedem beſtimmten Theile mit völliger Sicherheit auf das Ganze ſchlieſsen? — Dazu würde unſtreitig erfordert, daſs der Menſch α) den Theil nicht bloſs, wie er erſcheint, ſondern wie er an ſich wirklich iſt, erkennte; β) daſs er von den Gegenſtänden, welche das All der Sinnenwelt ausmachen, zeigte, daſs unter ihnen, nicht wiefern ſie von dem Menſchen nach den Geſetzen ſeines Verſtandes auf beſtimmte Weiſe gedacht werden müſſen, ſondern wiefern ſie *an ſich* (abſolute, unbezogen,) wirklich ſind, eine ſo innige Gemeinſchaft und durchgängige Einheit herrſcht, daſs jeder beſtimmte Theil die Natur des Ganzen repräſentire. Daſs beydes nicht möglich iſt, erhellet von ſelbſt. — Woher ſoll alſo der Stoff zu vollſtändigen bündigen Syllogiſmen kommen, in welchen man aus der Natur der geſammten Sinnenwelt oder einzelner beſtimmter Theile derſelben die Wirklichkeit Gottes apodictiſch bewieſe? Woher ein Stoff, welcher ſich dem *Allervollkommenſten*, als ſeiner *einzigen Bedingung* näherte? Woher ein Stoff, von dem wir

völlig consequent auf die Zufälligkeit der *Sinnenwelt an sich* schliessen könnten? — Aber wir wollen auch zugleich fragen: Was würde uns Menschen, bey den Gränzen unsers Erkenntnissvermögens, ein Beweis helfen, gebildet aus der vollkommensten Einsicht in die Natur des ganzen Weltalls, wenn er uns von irgend einem höhern Geiste gewährt würde? — Gewiss nichts; wir würden ihn nicht einmahl fassen können, seine Vollständigkeit würde von uns nie erkannt werden *), und demnach auch seine Bündigkeit nicht.

Die *syllogistische Kritik* der Beweise für die Wirklichkeit Gottes, hergeleitet von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt, oder einzelner bestimmter Theile derselben, ist allem diesem zu Folge sehr unschädlich. Sie geht keinesweges darauf hin, eine Quelle jener erhabenen Ueberzeugung zu verschliessen; ihr alleiniger Zweck ist, sie im gehörigen Lichte zu zeigen **).

*) Viel Vortreffliches hat über diesen Punct Crusius gesagt, Metaph. Nat. Theol. Cap. I. von der Wirklichkeit Gottes, besonders S. 364. 365. 366. 367.

**) Die ganze Untersuchung geht nur diejenigen an, welche *Talent und Musse* besitzen, *um das menschliche Erkenntnissvermögen nach seinen Eigenschaften, Principien und Gränzen zu untersuchen.* Ganz unzweckmässig ist es, Menschen damit zu unterhalten, welche zu Erforschungen dieser Art weder Verbindlichkeit, noch Anlage, noch Zeit haben. Ob in dieser Rücksicht das Betragen mancher Freunde der Kantischen Philosophie bey Verbreitung derselben immer Achtung verdiene, nicht zuweilen den gerechten Verdacht errege, als setzten sie die Bedürfnisse und Fähigkeiten des grössern Theils der Menschen ganz aus den Augen, habe ich hier keinen Beruf zu entscheiden.

Dritter Abschnitt.

Anwendung der Grundsätze über das Daseyn Gottes und die Beweise desselben auf das Nichtdaseyn desselben und die Bedingungen eines Beweises dafür.

Wenn den Beweisen für das Daseyn Gottes die allgemeine Theorie des Daseyns, und die Gründe, welche berechtigen können, Dinge als *daseyend zu denken*, vorhergehen müssen, so sollte auch jeder wahrhaft philosophischen Kritik des Atheismus eine Untersuchung des Begriffes der *Unwirklichkeit*, des *Nichtseyns* und der *möglichen Beweise* dafür zum Grunde gelegt werden. Ich schalte sie hier um so beflissentlicher ein, da sie gewöhnlich zu sehr vernachlässigt, oder wohl völlig übergangen wird.

I.

Wenn ich von einem Gegenstande aussage, er sey nicht wirklich, so gründet sich diese Aussage, so wie im entgegengesetzten Falle die Aussage der Wirklichkeit, auf ein Urtheil.

Die Theorie der Nichtwirklichkeit ist auch deshalb etwas Interessantes, weil sie eine sehr sichre Probe der Richtigkeit einer Theorie der Wirklichkeit abgiebt. Diess erhellt schon bey diesem ersten Satze. Der Verstand entscheidet über Wirklichkeit, und *er* ebenfalls auch über Nichtwirklichkeit, thut beydes durch eine besondre Handlung in ausdrücklichen Urtheilen. Das blosse Nichtempfinden einer Einwirkung, das Nichtdenken des Dinges als eines Wirklichen macht es nicht aus. Das Nichtdaseyn wird nicht empfunden, wird gefol-

gert, wird gedacht mit einer ausdrücklichen Handlung des denkenden Vermögens.

2.

So wie niemand irgend eine Verneinung bestimmt denken kann, ohne daſs er nicht die entgegenſtehende Bejahung zum Grunde liegen habe *), ſo kann auch kein Urtheil über *Nichtwirklichkeit* Statt finden, ohne den Begriff der Wirklichkeit.

„Niemand kann ſich," ſagt Kant, „eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daſs er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. „Der Blindgebohrne kann ſich nicht die mindeſte „Vorſtellung von Finſterniſs machen, weil er keine „vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, „weil er den Wohlſtand nicht kennt. Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, „u. ſ. w. Es ſind alſo alle Begriffe der Negationen „abgeleitet." Der Begriff der Nichtwirklichkeit ſetzt den Begriff der Wirklichkeit voraus, und jedes Urtheil über das Nichtwirklichſeyn eines Gegenſtandes iſt nur dadurch möglich, daſs man ſich die Wirklichkeit ſelbſt, und ihre Bedingungen vorzuſtellen vermag. Dieſe Vorſtellung iſt die *conditio ſine qua non* aller Verſtandesurtheile über *Nichtſeyn*.

3.

Wenn ich von einem Gegenſtande ausſage, er ſey nicht wirklich, ſo wird dadurch nicht etwa

*) S. Kant Krit. d. r. V. im Abſchnitte vom transſcendentalen Ideal.

bloſs ein im Begriffe deſſelben ſchon enthaltenes Merkmal zur beſondern deutlichen Vorſtellung entwickelt, eben ſo wenig aber ein weſentliches Merkmal ſeines Begriffes weggenommen, oder ein neues hinzugeſetzt. Allein allerdings wird ihm ein logiſches Prädicat beygefügt, wird etwas von ihm ausgeſagt, was nicht im Begriffe von ihm ſelbſt ſchon enthalten iſt. Alle Urtheile über Nichtwirklichkeit ſind alſo ſynthetiſche, nicht analytiſche Urtheile.

Daſs unſer *Denken* eines Gegenſtandes, als eines *Nichtwirklichen* kein Entwickeln eines in ſeinem Begriffe enthaltenen Merkmals iſt, erhellet von ſelbſt, eben ſo gewiſs, als daſs der Begriff deſſelben dadurch kein neues weſentliches Merkmal bekommt. Allein vielleicht wird dem Begriffe des Subjectes durch die Verneinung der Wirklichkeit etwas entzogen, vielleicht wird der Begriff um ein Merkmal ärmer? Dieſs iſt eben ſo wenig der Fall, als der Begriff eines Subjectes dadurch bereichert und an Merkmalen verſtärkt wird, wenn ich dieſem die Wirklichkeit zueigne. Wenn ich einem Gegenſtande die Wirklichkeit abſpreche, ſo denke ich deſshalb den *Begriff* deſſelben nach ſeinen innern weſentlichen Merkmalen nicht anders, als ich ihn denke, wenn ich ihm die Wirklichkeit zueigne. Ob ich ſage: *die Mondbürger ſind*, oder: *die Mondbürger ſind nicht wirklich da*, ich denke die Mondbürger in jedem Falle nach einem und demſelben Begriffe, ohne daſs er im Mindeſten

durch meine Zueignung oder Abſprechung der Wirklichkeit verändert würde.

4.

Wenn ich einem Gegenſtande die Wirklickeit abſpreche, ſo ſchlieſse ich ihn dadurch von der Sphäre der Wirklichkeit aus, entweder bloſs der Sphäre der erkennbaren, der empiriſchen, oder der geſammten unerkennbaren, überſinnlichen, tranſcendentalen Wirklichkeit.

5.

Wenn ich einem Gegenſtande die empiriſche Wirklichkeit abſpreche, ſo ſchlieſse ich ihn dadurch bloſs von der geſammten Sphäre der empiriſchen Wirklichkeit aus, und behaupte, er könne nie für mich Erſcheinung, nie Gegenſtand meiner Empfindung und Gewahrnehmung im Raume und der Zeit werden. Allein derſelbe Gegenſtand kann nichts deſtoweniger wirklich ſeyn, nach dem Begriffe der tranſcendentalen Wirklichkeit. Wenn ich im Gegentheile einem Gegenſtande die tranſcendentale Wirklichkeit abſpreche, ſo kann ich ihn auch nicht als daſeyend nach dem Begriffe der ſinnlichen Wirklichkeit denken.

Ich habe bereits im vorigen gezeigt, daſs jedes beſtimmte, etwas von etwas verneinende Urtheil die Vorſtellung der entgegengeſetzten Bejahung vorausſetzt. Jedes Urtheil alſo über Nichtwirklichkeit gründet ſich auf den Begriff der Wirklichkeit und das Vermögen, unter dieſen Begriff Gegen-

stände in Urtheilen zu ordnen. Denke ich mir nun im bejahenden Urtheile über das Daseyn eines Dinges das Daseyende, als theilnehmendes Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, so muss ich mir im verneinenden Urtheile über das Daseyn eines Gegenstandes diesen als ausgeschlossen von jener Sphäre denken. Die Erfahrung eines jeden muss hier zusagen.

Der Mensch ist, wie ich ebenfalls im vorigen Abschnitte gezeigt habe, fähig, eine doppelte Sphäre des Daseyns zu denken: die Sphäre des *sinnlichen erkennbaren*, und jene des *übersinnlichen*, *unerkennbaren Daseyns.* Die erstere befasst den Inbegriff aller derer Dinge, welche Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können; die zweyte befasst alle diese selbst, aber wiefern sie an sich sind, und überhaupt das ganze All *der Dinge an sich*, auch derer, die nie Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können. Wenn ich einem Dinge die Wirklichkeit, das Daseyn abspreche, so kann ich dieses thun, 1) schlechterdings, und überhaupt; oder 2) in Beziehung auf sinnliche Wirklichkeit. Dinge, welche keine für mich zu erkennende Wirklichkeit haben, können darum doch wirklich seyn, als Glieder des transcendentalen Daseyns.

6.

Der Begriff der *Nichtwirklichkeit* gründet sich auf den *Verstandesbegriff: Verneinung*, an-

gewendet auf den Verſtandesbegriff: *Wirklichkeit.* Er iſt demnach kein Erzeugniſs der Erfahrung, ſondern wird aus der Natur des Verſtandes a priori entwickelt.

7.

Der Begriff der Nichtwirklichkeit kann nicht eher von uns gedacht werden, bis durch Stoffe der Empfindung und Gewahrnehmung der Begriff der Wirklichkeit entwickelt worden, bis wir uns ſelbſt und Dinge, die nicht wir ſind, nach dieſem Begriffe als daſeyend ausdrücklich gedacht haben.

8.

Wenn ſich die reine urſprüngliche Grundlage des Verſtandesbegriffes: *Wirklichkeit*, anfangs in verſinnlichender Form entwickelt, zum Begriffe *zeitlicher* Wirklichkeit, ſo muſs der erſte davon abgeleitete Begriff der Nichtwirklichkeit ebenfalls nur Negation der zeitlichen Wirklichkeit enthalten.

9.

Wenn ſich nach der Natur des Verſtandes der Begriff zeitlicher Wirklichkeit nach und nach zum Begriffe zeitloſer Wirklichkeit entſinnlichen muſs, ſo muſs dann auch nach der Natur eben deſſelben Verſtandes davon ein Begriff abgeleitet werden, welcher Negation der zeitloſen Wirklichkeit enthält.

Der erſte von dieſen Sätzen bedarf keine Erläuterung, vielleicht aber die übrigen. Der Begriff der Wirklichkeit, durch welchen all in un-

ſre Urtheile über *wirkliche* Dinge, als *wirkliche*, möglich werden, beruht, wie ich gezeigt habe, auf einer reinen Grundlage, welche urſprünglich und vor aller Erfahrung in der Natur des Verſtandes enthalten iſt; dieſe Grundlage entwickelt ſich allmählich, ſo wie wir unſre eigenen Zuſtände und äuſsre Dinge empfunden und wahrgenommen haben, anfangs bloſs zu dem Begriffe einer Wirklichkeit nach den Formen der Sinnlichkeit, dann aber auch, wenn wir über dieſe und ihre Gränzen philoſophiren, zu einem völlig entſinnlichten Begriffe des Daſeyns. Der Begriff der Nichtwirklichkeit, welcher nichts anders enthält, als die Negation der Wirklichkeit, ſagt anfangs bloſs eine Verneinung der ſinnlichen Wirklichkeit aus, ſpricht Gegenſtänden beſtimmte von ihnen auszufüllende Puncte, verſchiedenen, (den äuſsern) im Raume, allen in der Zeit ab. Man erinnere ſich ſeiner eignen Urtheile über nichtſinnliche Dinge in den frühen Zeitpuncten der Jugend. Was dachte man, wenn man ſich ein ſolches als nicht wirklich dachte? Nichts anders, als daſs es entweder in Raum und Zeit, oder doch, wenn keine Beziehung auf Raum Statt fand, in der Zeit nicht enthalten ſey, daſs es entweder kein *Irgendwo* und *Irgendeinmahl*, oder doch, wenn an kein Irgendwo zu denken, kein *Irgendeinmahl* einnehme. Viele Menſchen bleiben immer, ſo wie bey dem Begriffe der bloſs ſinnlichen Wirklichkeit, alſo auch bey dem der ſinnlichen Nichtwirklichkeit ſtehen. Allein dieſes Stehenbleiben Vieler iſt kein Beweis gegen die Behauptung, der Menſch ſey

fähig des Begriffs eines unſinnlichen Daſeyns, und der Verneinung deſſelben fähig, ja er müſſe vernünftiger Weiſe zur Bildung dieſes Begriffes fortſchreiten. Die Vorſtellung einer Sphäre zeitlichen Daſeyns ſelbſt leitet den denkenden Menſchen zur Anerkennung einer Sphäre zeitloſen Daſeyns, die er freylich nicht anders als verneinend beſtimmen kann, durch Weglaſſung ſinnlicher Merkmale, aber doch nothwendig annehmen muſs, wenn er nicht alles zeitige Daſeyn läugnen will. Hat er ſich nun zum Begriffe von dieſer erhoben, ſo erweitert ſich auch ſein Begriff der Nichtwirklichkeit, befaſst nicht mehr bloſs die Verneinung einer Wirklichkeit, Phänomenon, ſondern auch die Verneinung einer Wirklichkeit, Noumenon.

Ich gehe nun zu den Beweiſen für Nichtwirklichkeit über.

1.

Wenn ich die Nichtgedenkbarkeit eines Gegenſtandes erweiſe, ſo bedarf ſeine Nichtwirklichkeit nicht beſonders dargethan zu werden.

Ich meyne hier die innere Ungedenkbarkeit, das Widerſtreiten der Merkmale, die das Weſen des Gegenſtandes ausmachen ſollen. Dieſes hebt alle Möglichkeit des *Wirklichſeyns* auf, in jedem Sinne des Wortes. Allein man bemerke: 1) daſs nicht alles *Gedenken* ein *verſinnlichtes* Gedenken ſeyn muſs, ſondern daſs es auch ein *reines entſinnlichtes* Denken giebt, daſs alſo das *ſinnlich ungedenkbare* deſshalb nicht überhaupt *ungedenkbar* ſeyn muſs, ſondern allerdings *rein gedenkbar* ſeyn kann;

2) daſs zwiſchen dem *Unbegreiflichen* und dem *Ungedenkbaren* ein groſser, wichtiger Unterſchied Statt findet.

2.

Wenn einem Gegenſtande die Formen der Sinnlichkeit und verſinnlichten Verſtandesbegriffe widerſtreiten, ſo iſt er nicht empiriſch, ſinnlich, erkennbar wirklich. Und indem wir jene Unverträglichkeit ſeines Weſens mit den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Verſtandesbegriffen darthun, ſo beweiſen wir dadurch ſelbſt ſeine Nichtwirklichkeit, nach dem Begriffe der empiriſchen, ſinnlichen, erkennbaren Wirklichkeit, ſagen aber auch damit weiter nichts aus, als daſs derſelbe nie Gegenſtand einer menſchlichen Empfindung und Gewahrnehmung werden könne.

Wenn mir jemand einreden wollte, es gebe einfache Subſtanzen, und ſie haben empiriſche, ſinnliche, erkennbare Wirklichkeit, ſo würde ich das erſte auf keine Weiſe läugnen können, aber das zweyte als offenbar widerſinnig verwerfen müſſen. Wenn mich jemand verſicherte, es gebe Kräfte von zeitloſer Wirkſamkeit, und dieſe ſeyen für mich von empiriſcher, ſinnlicher, erkennbarer Wirklichkeit, ſo würde ich das erſte zwar nie zu widerlegen fähig ſeyn, allein die zweyte Behauptung würde mir für nichts Beſſeres, denn erklärten Unſinn gelten. Warum? *einfache Subſtanzen* und *Kräfte von einer zeitloſen Wirkſamkeit* können nicht nach den Formen der Sinnlichkeit angeſchaut, und

eben ſo wenig nach verſinnlichten Begriffen des Verſtandes gedacht werden. Nun muſs das *empiriſch*, *ſinnlich*, *erkennbar Wirkliche* ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Gegenſtand meiner Empfindung und Gewahrnehmung werden könne, dieſs kann aber nichts, deſſen Natur in Widerſpruche mit den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Verſtandesbegriffen ſteht; einfache Subſtanzen, Kräfte von zeitloſer Wirkſamkeit, ſind daher *nicht wirklich* nach dem Begriffe des *ſinnlich Wirklichen*. Eben ſo gewiſs urtheilen wir von Gott, er ſey nicht *empiriſch*, *ſinnlich*, *erkennbar wirklich*, ſchlieſsen ihn alſo von der Sphäre der Wirklichkeit Phänomenon aus, weil ſein Begriff ſich auf keine Weiſe mit den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Verſtandsbegriffen verträgt.

3.

Um zu beweiſen, daſs ein als empiriſch wirklich gedenkbarer Gegenſtand nicht empiriſch wirklich ſey, muſs ich entweder diejenigen eines Irrthums überführen, welche ihn empfunden und gewahrgenommen zu haben glauben, oder, wenn auf ſeine empiriſche Wirklichkeit nur geſchloſſen würde, zeigen, daſs dieſelbe, wiewohl ſie in Rückſicht des allgemeinen Characters dieſer Wirklichkeit Statt finden könnte, doch unmöglich ſey, weil gewiſſe Dinge empiriſch da ſind, und alſo wirklich erkannt werden, welche abweſend ſeyn müſsten, wenn jener da wäre, oder gewiſſe Dinge empiriſch nichtwirklich ſind, die da ſeyn müſsten, wenn jener da wäre.

4.

Um die Nichtwirklichkeit eines Gegenſtandes zu beweiſen, welcher nicht zu der Sphäre der Erſcheinungen gehört, alſo nie Empfindung und Gewahrnehmung erregen, nie erkannt werden kann, muſs man entweder zeigen, der Begriff deſſelben ſey, (nicht etwa verſinnlicht ungedenkbar, ſondern) rein ungedenkbar, oder muſs etwas erkennbar Wirkliches angeben, was nicht daſeyn könnte, wenn jener Gegenſtand wäre, oder das Nichtſeyn von Etwas darthun, was daſeyn müſste, wenn jener da wäre.

Wenn ein Gegenſtand auch nicht nach den Formen der Sinnlichkeit und den verſinnlichten Begriffen des Verſtandes gedacht werden, und alſo auch nicht für empiriſch wirklich gehalten werden kann, ſo kann er doch nichts deſtoweniger rein gedenkbar ſeyn und überſinnliche Wirklichkeit haben. Um alſo einem Gegenſtande mit Recht wegen der Nichtgedenkbarkeit ſeines Begriffes die tranſcendentale Wirklichkeit abzuſprechen, muſs ich darthun, daſs er *rein ungedenkbar* iſt, daſs er den von allen Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung befreyten Begriffen des Verſtandes widerſpricht. Ich würde ſehr thöricht handeln, wenn ich die überſinnliche Wirklichkeit eines *nothwendigen* Weſens deſshalb läugnen wollte, weil ich in Widerſtreit gerathe, ſo bald ich es nach den verſinnlichten Begriffen des Verſtandes denken will. Allein wenn mir, was auf keine Weiſe mög-

lich ist, gelänge, zu zeigen, es könne ein nothwendiges Wesen auch nicht *rein gedacht* werden, so wäre damit selbst die übersinnliche Nichtwirklichkeit desselben erwiesen.

Ausser dieser Methode, das Nichtseyn eines Wesens darzuthun, welches zur Welt der Erscheinungen nicht gehört, sind noch zweye gedenkbar, gegründet auf Erkenntniss des Wirklichen: I. Man könnte vielleicht zeigen, dass etwas als wirklich erkanntes nicht wirklich seyn könnte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen wirklich wäre. II. Man könnte zeigen, dass etwas, dessen Nichtwirklichkeit in der erkennbaren Welt erwiesen ist, nothwendig daseyn müsste, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen da wäre. Ich will die Sache vorläufig durch Beyspiele hergenommen von Atheismus erläutern. Um die Nichtwirklichkeit Gottes darzuthun, könnte ein Atheist erstlich zeigen wollen, der Begriff *Gottes* sey rein ungedenkbar, dann aber, wenn er auch die Gedenkbarkeit des Begriffes zugäbe, könnte er zu beweisen versuchen: 1) etwas wirklich erkanntes könne nicht daseyn, wenn Gott wäre. Und zwar könnte dieses Etwas seyn: *a*) die gesammte Welt, wiefern vielleicht der Atheist sich einer wirklichen Erkenntniss derselben schmeichelte: *b*) ein bestimmter einzelner Theil der Welt, von welchem er wirklich Erkenntniss besässe. Er könnte diesem zu Folge z. B. schliessen: *α*) die *gesammte* Welt ist unvollkommen; diess könnte der Fall nicht seyn, wenn ein Gott wäre; oder: *β*) es ist in den freyen Wesen eine Fähigkeit zu sündigen; diese könnte

nicht daſeyn, wenn ein Gott wäre. In dieſem Falle ſchlöſſe er von etwas *wirklich daſeyendem* auf das *Nichtdaſeyn* eines Andern. 2) Allein er könnte ſeinen Schluſs auch auf etwas *Fehlendes*, etwas als *Nichtwirklicherkanntes* gründen, und von demſelben auf die *Nichtwirklichkeit* eines Andern ſchlieſsen. Hier könnte er ſich wieder beziehen: *a*) auf die *geſammte Welt*, (wenn es ihm etwa gelänge, ſie zu erkennen) und z. B. ſchlieſsen: Es iſt kein Plan in der Zuſammenſetzung der Welt; es kann alſo kein Gott ſeyn; oder *b*) ſich beziehen auf einen *einzelnen beſtimmten Theil davon*, deſſen Nichtdaſeyn er wüſste, und z. B. ſchlieſsen: es iſt im Menſchen kein an ſich guter Wille; es kann alſo kein Gott ſeyn.

Auf ſo mancherley Weiſe könnte alſo vielleicht die Nichtwirklichkeit zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenſtände vernunftmäſsig erwieſen werden. Indeſſen findet ſich bey genauer Unterſuchung, daſs nur die erſte Methode, reine Ungedenkbarkeit des Begriffes darzuthun, auf apodictiſche Gewiſsheit Anſpruch machen könne, die beyden letztern aber eine ſolche eben ſo wenig gewähren, als die ihnen correſpondirenden Methoden, die Wirklichkeit zur Sinnenwelt nicht gehöriger Gegenſtände zu beweiſen.

5.

Man kann auf keine Weiſe mit apodictiſcher Gewiſsheit von der Beſchaffenheit der geſammten Sinnenwelt oder einzelner beſtimmter Theile derſelben auf die Nichtwirklichkeit ei-

nes zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens schliessen.

Ich würde mit apodictischer Gewisheit von der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Wirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen schliessen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit von jenen mit der Wirklichkeit von diesen mit strenger Bündigkeit darthun könnte. Eben so würde ich die Nichtwirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen erweisen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben mit der Nichtwirklichkeit solcher Wesen mit strenger Bündigkeit darthäte. Das letzte ist eben so wenig möglich, als das erste, denn es wird zu jenem, wie zu diesem, vollendete Einsicht der Welt und ihrer Theile an sich erfordert, eine Einsicht, deren kein menschlicher Geist fähig ist *). Dass ein höchstes böses Urwesen den zureichenden Grund des moralischen und physischen Uebels in der Welt enthalte, ist ein Satz, welchen jeder Vernünftige als der Kritik gar nicht einmahl werth anerkennt. Allein kein Philosoph wird ihn je *apodictisch* aus den Beschaffenheiten der Sinnenwelt widerlegen; nicht als ob er irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit hätte, sondern weil

*) Ich überlasse die Anwendung alles dessen, was ich im zweyten Abschnitte dieser Betrachtung über die apodictisch seynsollenden Beweise für die Wirklichkeit übersinnlicher Wesen gesagt habe, auf die Erweisung der Nichtwirklichkeit derselben, dem Leser selbst.

er zu einer Gattung von Urtheilen gehört, für welche ſchlechterdings, nach der Natur der Sache, keine Apodixis dieſer Art möglich iſt.

Machen wir von allem bisher Geſagten die Anwendung auf die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes, ſo ergiebt ſich:

6.

Um die Nichtwirklichkeit Gottes apodictiſch zu erweiſen, bleibt dem Atheiſten nichts übrig, als *ein* Mittel: er muſs zeigen, der Begriff *Gott* ſey rein ungedenkbar. Wenn ihm dieſes gelingen könnte, ſo hätte ſein Syſtem objective Wahrheit.

Dieſs erhellet ganz aus dem vorigen. Man würde ihn indeſſen hierbey wohlmeynend warnen: 1) ſich nicht zu bemühen, die *Nichtgedenkbarkeit Gottes nach den Formen der Anſchauung und den verſinnlichten Verſtandesbegriffen*, darzuthun; denn dieſe wird von jedem wahrhaft philoſophiſchen Theiſten ohnehin zugegeben, und ſelbſt erwieſen; ſondern die *reine* Ungedenkbarkeit jenes Weſens zu zeigen; 2) ſich nicht die unter ſeines Gleichen ſo gewöhnliche Verſündigung an der Logik zu erlauben, das *Unbegreifliche* mit dem *Ungedenkbaren* zu verwechſeln, welche von jedem philoſophiſchen Theiſten mit Recht verbeten wird.

Vierter Abſchnitt.

Genauere Beſtimmung des Begriffes der ſubjectiven Wahrheit, ihrer Gründe, und der Gewiſsheit, die ſie erzeugt. — Sie iſt Wahrheit, im ächten Sinne des Wortes, und von Wahrſcheinlichkeit gänzlich verſchieden. — Sie iſt für Religion die einzige mögliche Wahrheit, welche die Vernunft im natürlichen Gange ihres Schlieſsens erreichen kann. —

Daſs keine von Menſchen verfaſste natürliche Theologie objective, oder auch nur objectiv-ſubjective Wahrheit enthalten könne, habe ich im 1. und 2. Abſchnitte, wie ich hoffe, hinlänglich gezeigt, und die Verzichtleiſtung auf dieſelbe kann nur ſo lange gerechte Unzufriedenheit erregen, als man noch nicht überzeugt iſt, daſs die Religion den allerwenigſten Eingang unter den Menſchen finden würde, wenn die Ueberzeugung von ihren Wahrheiten nur unter jener Bedingung möglich wäre. Allein man muſs dieſs werden, ſo bald man die Sache in genauer Beziehung auf die Natur der menſchlichen Erkenntniſsvermögen betrachtet. Denke man ſich denn doch den vollendeteſten Beweis für das Daſeyn Gottes, aus dem Objecte ſelbſt, dem Begriffe, oder die vollendeteſten Syllogiſmen hergeleitet von vollkommener Erkenntniſs der geſammten Sinnenwelt und ihrer einzelnen Theile; ſind ſie wirklich vollendet, ſo wird zuverläſſig kein bloſs menſchlicher Geiſt ſie faſſen, und, wiewohl ſie, auch nicht ganz gefaſst, Gegenſtände der Bewunderung ſeyn müſſen, ſo werden ſie dennoch keine Ueberzeugung wirken. Den Nichtbeſitz

ſolcher Beweiſe bedauren oder ſich darüber grämen, daſs man nicht Herr der Bergwerke im Monde iſt, ſcheint mir völlig gleich viel. Indeſſen wäre es doch unglücklich, wenn mit dem Erweiſe der Unmöglichkeit jener *Demonſtrationen* die Unmöglichkeit aller *zureichenden Gründe* für die religiöſen Wahrheiten erwieſen wäre, da dieſe Ueberzeugung von derſelben zu den innigſten Bedürfniſſen des Menſchen gehört, zu denen, von welchen er ſich, ohne ſeine Natur zu zerſtören, nimmermehr losreiſſen kann. Allein dieſs iſt nicht der Fall. Es liegt in dem Menſchen ſelbſt eine Quelle der Ueberzeugung; jedes Individuum beſitzt ſie; es bedarf nur der Berührung mit einem natürlichen Stabe, damit ſie ſich kraftvoll ſelbſt aus Felſenherzen hervordränge. Von ihr nun will ich in gegenwärtigem Abſchnitte handeln.

Philoſophen haben nicht ſelten das Schickſal, daſs ſie in Angelegenheiten der Religion, gerade wenn ſie ſich am überweiſeſten dünken, vor dem eindringenden Blicke des tiefern Kenners eine ſehr kleine Figur machen, daſs dieſer in Sätzen, bey welchen ſie nichts geringeres, als das ganze Syſtem der Dinge begriffen zu haben ſcheinen, nur Kurzſichtigkeit und Stumpfheit im Erforſchen bemerkt. Wie mögen ſich nicht alle jene Herren anſtaunen und vor ihrer eigenen Gröſse ſchwindeln, welche von *ſubjectiver* Wahrheit, vom *Glauben* und *Bedürfniſſe zu glauben*, nie anders denn mit Verachtung ſprechen! Kant hat ihren Uebermuth mehr erfahren, als irgend ein Philoſoph vor ihm. Nicht ſowohl mit Gründen, als mit höhniſchem oder mitleidigem

Lächeln hat der gröſsere Theil der benahmten Philoſophen des deutſchen Reichs ſeinen *ſubjectiven Beweis* für die Grundwahrheiten der Religion aufgenommen; und welche Himmel müſſen nicht diejenigen beſonders durch ihre Philoſophieen aufthun können, welche von *einem moraliſchen Hinterthürchen der Kantiſchen Philoſophie zur Religion* reden *)! — Beſtimmte Begriffe über die Natur der ſubjectiven Wahrheit ſind die einzigen würdigen Mittel, ſolche Männer zu beſchämen **).

Wahrheit erzeugt, ſo bald ſie völlig gefaſst wird, *Gewiſsheit*, d. h. *den* Grad von Ueberzeugung, bey welchem Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt. Sind ihre Gründe *objectiv*, ſo erzeugt ſie *gewiſſes Erkenntniſs*, ſind ſie *ſubjectiv*, *gewiſſen Glauben.* Mit Recht hat man es als einen Charakter wahrer Sätze angegeben, daſs ſie einen unwiderſtehlichen Zwang, ihnen beyzupflichten, bewirken, nur muſs nicht vergeſſen werden, daſs dieſer Zwang keinesweges von zufälligen Umſtänden abhängt, ſondern in dem beſtimmten ſich immer gleich bleibenden Verhältniſſe der Sätze gegen das Erkenntniſsvermögen des Menſchen gegründet iſt. Ich habe bereits in der vierten Be-

*) Ich weiſs in dieſem Augenblicke nicht, wer dieſe Poſſierlichkeit in einem kleinen gegen Kant gerichteten Schriftchen geäuſsert hat.

**) Am ſcharfſinnigſten haben neueſtens über dieſen Gegenſtand gehandelt, Herr Rath *Reinhold in ſeinen Briefen über die Kantiſche Philoſophie*, und Herr Prof. Jakob in ſeiner Abhandlung *über objective und ſubjective Beweisart*, welche ſeiner Preisſchrift: *Beweis für die Unſterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, zur Einleitung dient.

trachtung einen *allgemeinen Grundbegriff der Wahrheit* überhaupt aufgeſtellt, nach welchem ich ſie *in die vollkommenſte Uebereinſtimmung unſrer Vorſtelunglen mit den urſprünglichen Formen, Principien und Geſetzen unſres Erkenntniſsvermögens* ſetze, und auf dieſen Begriff die mancherley Arten der Wahrheit zurückgeführt. Die *ſubjective* Wahrheit, deren Daſeyn in der Welt, wenigſtens kein Kenner der menſchlichen Natur läugnen wird, trifft in ihren Gründen und ihrer Wirkung ganz mit meinen Behauptungen über die Natur der Wahrheit zuſammen. Sie beſteht, wie ich am eben angezogenen Orte gezeigt habe, darinne, daſs gewiſſe Vorſtellungen von *Gegenſtänden*, unerachtet uns durch ſie ſelbſt kein Stoff zu ihrer Vorſtellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unſrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſshalb bewirken, weil ſie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unſerem Subject weſentlich zukommenden Beſchaffenheiten darſtellen, oder doch mit der Natur unſers Subjects auf das vollkommenſte übereinſtimmen. Nach dieſem Begriffe fallen ſogleich alle Miſsbräuche von ſelbſt weg, welche man in der litterariſchen ſowohl als der geſellſchaftlichen Welt von den Ausdrücken: *ſubjectiv wahr* und *ſubjective Wahrheit* macht. Fälſchlich nennen oft Menſchen diejenigen Sätze *ſubjectiv wahr*: 1) welchen ſie *beypflichten*, weil ſie die Gegenſtände derſelben zu-

fälligerweise wünschen; *zufällige Wünsche* vermögen viel über den denkenden Menschen, und nicht selten wird durch sie, selbst ein Kopf von kräftiger wachsamer Vernunft, in einen süssen Wahn eingewiegt; allein diese Täuschung für einige Augenblicke, dieses Product gesetzwidriger Handlungen des Erkenntnissvermögens, darf auf keine Weise mit dem Ausdrucke der Wahrheit benannt werden; 2) solche, welchen man beypflichtet, weil man ihre Gründe (die *subjectiv* sind) durch Illusion und Irrthum der Seelenkräfte für objectiv hält. Von diesen sagt man gemeiniglich, wenn man ihre objective Unwahrheit eingesehn hat, sie seyen *subjectiv wahr gewesen.* So nennt man gewisse Behauptungen schwärmender Köpfe von ihren Erscheinungen, ihrem Umgange mit höhern geistigen Wesen *subjectiv wahr.* Von dieser irrig sogenannten subjectiven Wahrheit hat Herr Prof. Jakob im angeführten Buche, Einl. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. sehr zweckmäſsig gehandelt, und ich mache mir eine Stelle desselben zu meinem Behufe eigen: „Eine solche Täuschung," sagt er, „kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjecten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Schwedenborg* hielt seine Träumereyen für wahre objective Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindung machte, dass er die Erfordernisse, welche zu einem objectiven befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objecte nöthig gewesen wären, entwe-

der übersah, oder, daſs er ſich bloſs einbildete, ſie erfüllt zu haben, daſs er alſo objective Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen ſeine Phantaſie gab, den von ſeinen Vorſtellungen verſchiedenen Objecten zuſchrieb. Wo alſo das Subject eine Ueberzeugung bewirkt, und ſich dabey fälſchlich einbildet, als ſey ſie vom Objecte gewirkt, da iſt keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Die Ueberzeugung kann nur ſchwärmeriſcher Glaube, phantaſtiſche Ueberredung ſeyn. Sie iſt eine Erſcheinung, die, wie jede andre Illuſion, aus den Regeln der Aſſociation erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Anſehen, Unterricht, religiöſe Gefühle, können Meynungen Glauben verſchaffen, die an ſich falſch und grundlos ſind. Lernt die Vernunft nun einſehen, daſs dieſes die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung ſind, ſo wird ſie nach andern objectiven Wahrheitsgründen forſchen müſſen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauern ſoll." Ich ſchweige von mehrern Miſsbräuchen des Ausdrucks ſubjective Wahrheit, welche nach Feſtſtellung eines richtigen Begriffes derſelben von ſelbſt in ihrer Unſtatthaftigkeit einleuchten.

1.

So lange objective Wahrheit für einen Satz möglich iſt, darf ein vernünftiges Weſen ſich mit ſubjectiver nicht begnügen, ſondern muſs unabläſſig den objectiven Gründen nachforſchen. Nur bey denen Sätzen, welche objectiver Wahrheit, der Natur der Sache zu Folge,

nicht fähig ſind, muſs es ſich durch zureichende ſubjective Gründe befriedigen.

2.

Die ſubjective Wahrheit kann ihre eigene volle Kraft, ihre keiner Hülfe bedürfende Stärke nur bey Sätzen zeigen, welche das Daſeyn und die Beſchaffenheiten von Gegenſtänden betreffen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören. Bey dieſen kann nie weder ein Gleichgewicht der objectiven Gründe für und wider, noch ein Uebergewicht derſelben auf einer von beyden Seiten Statt finden; denn die objectiven Gründe ermangeln ganz, und müſſen nach der Natur der Sache ermangeln.

Bey Sätzen, welche der objectiven Wahrheit fähig ſind, darf das vernünftige Weſen ſich auf keine Weiſe mit ſubjectiven Gründen befriedigen. Vollkommene ſubjective Gründe vermögen ſehr viel, allein ſie werden allezeit von den entgegengeſetzten objectiven überwogen. Sind dieſe ganz unverdächtig, ſo ſind alle Momente, die das Subject aus ſeiner eigenen Natur dagegen aufſtellen will, unkräftig. Ich wähle, bloſs um mich deutlicher zu machen, ein Beyſpiel: Es kann ein Philoſoph aus der Natur ſeines Subjectes mancherley Beweisgründe gegen das Daſeyn des Teufels erdenken, z. B. ſagen, er beſitze, wie jedes vernünftige Weſen, einen urſprünglich guten Willen, verbunden durch das Sittengeſetz in der Vernunft; dieſer könne ihm nicht zukommen, wenn nicht ein Weſen ihn geſchaffen habe, in deſſen vollendet

gutem Willen der zureichende Grund seines guten Willens liege, er müsse also einen moralisch vollkommenen Weltschöpfer glauben, mit der Natur desselben würde die Zulassung eines Teufels streiten, er müsse also wegen der ihm ursprünglich zukommenden Moralität, und der damit verknüpften Ueberzeugungen, die Wirklichkeit eines Teufels läugnen. Dieses Räsonnement wird gültig seyn, so lange alle *objective* Gründe für oder wider die Sache unmöglich scheinen. Wenn nun aber der Teufel selbst erschiene, oder man mit historischer Gewissheit darthäte, er sey erschienen, der Teufel also Object menschlicher Gewahrnehmung würde, oder man doch überzeugt seyn müsste, dass er es irgend einmahl gewesen, und man an der Wahrheit, im ersten Falle, der Empfindung und Vorstellung, im zweyten, der Zeugen schlechterdings nicht mehr zweifeln könnte, so wären dadurch selbst alle noch so philosophische subjective Gründe gegen die Sache, unwirksam gemacht. — Wenn nun für die Wahrheit eines Satzes objective Gründe möglich sind, so muss ich, so lange ich die objectiven *Fürgründe* nicht gefunden habe, immer noch annehmen, dass auch *objective Gegengründe* möglich sind, und, gesetzt ich erfände hinlängliche subjective Gründe für denselben, so könnten diese doch so lange nicht völlig befriedigen, bis ich von der Unmöglichkeit *objectiver Gegengründe* durch die Erkennung der *objectiven Fürgründe* überzeugt wäre. Auch für diesen Satz erlaube man mir ein Beyspiel: Ein denkender Kopf sucht zureichende Gründe für ie endlose Fortdauer seiner Seele, sie seyen *objectiv*

oder *ſubjectiv*, gleich viel. Er glaubt nach angeſtellter Erforſchung, es ſeyen *objective Fürgründe* möglich, und der jetzige Mangel derſelben ſey etwa dem Stumpfſinne, oder dem falſchen Gange der Unterſuchung der Philoſophen zuzuſchreiben, es werden einſt ſchärferſehende und richtiger denkende Köpfe dergleichen erfinden, er ſelbſt verzweifelt, eine Entdeckung *der* Art zu machen, und forſcht nun nach *ſubjectiven Gründen.* Laſſe man dieſen noch ſo ſehr von der Unmöglichkeit *ſubjectiver Gegengründe* überzeugt werden, noch ſo kräftige *ſubjective Fürgründe* finden, er iſt dennoch ſo lange keiner feſten Ueberzeugung von der Sache ſelbſt fähig, als er noch auf *objective Fürgründe* hoft; Furcht und Miſstrauen halten ihn unüberwindlich zurück, ſich den *ſubjectiven Fürgründen* ganz hinzugeben. Er weiſs ſich vielleicht ſelbſt ſeinen Zuſtand nicht zu erklären, begreifft nicht, welche geheime Macht ſich der innigen Vereinigung mit einer ſo ſehnlich gewünſchten Wahrheit entgegenſtellt. Allein es iſt die Vernunft ſelbſt. *Sie* ahndet wohl, daſs die *ſubjectiven Fürgründe* vor einem im Hinterhalte verborgenen ihnen bey weitem überlegenen Feinde nicht ſicher ſind, nämlich den *objectiven Gegengründen*, die ſo lange als möglich angenommen werden müſſen, als man *objective Fürgründe* noch nicht erkannt hat, und doch für möglich hält. Will er alſo völlige Befriedigung durch *ſubjective* Gründe genieſsen, ſo überzeuge er ſich von der Unmöglichkeit aller objectiven *Für*- und *Gegengründe.*

Bey Wesen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören, nie in die Reihe der Erscheinungen treten können, ist es augenscheinlich, dass für Sätze, welche ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten betreffen, *objective Für- und Gegengründe* nicht möglich sind, dass also hier die *subjective* Wahrheit ihre ganze Kraft und Stärke zeigen kann. Nicht richtig drückt man sich darüber aus: die *objectiven Für- und Gegengründe* hielten sich das *Gleichgewicht*, oder: die *objectiven* Gründe wären *überwiegend*. Was nicht da ist, kann gar nicht gewogen werden, es kann also dabey weder Gleichgewicht noch Uebergewicht Statt finden. Eben so wenig ist es philosophisch richtig ausgedrückt, wenn man sagt, die *objectiven* Gründe für Dinge der aussersinnlichen Welt seyen bloss der *Wahrscheinlichkeit*, nicht der Wahrheit fähig, die subjectiven Gründe müssen das ergänzen, was der Wahrscheinlichkeit zur völligen Wahrheit fehlt. Da überhaupt die Objecte für unsre Erkenntniss völlig Null sind, da es gar keine objectiven Gründe giebt, so kann auch an keine Wahrscheinlichkeit von diesen gedacht werden. Und gesetzt auch, die objectiven Gründe wären möglich, wären schon bis zur Wahrscheinlichkeit gebracht, so könnten doch subjective Gründe diese Wahrscheinlichkeit nie zu einer befriedigenden Wahrheit ergänzen, weil objective Gegengründe so lange für möglich gehalten werden müssen, als die objectiven Fürgründe noch nicht unzubezweifelnde Gewissheit mit sich führen.

3.

Es giebt einen einzigen Fall, unter welchem es ganz vernunftmäſsig iſt, auf ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen zu ſchlieſsen, dieſer iſt: wenn wir genöthigt ſind, für etwas Bedingtes einen letzten zureichenden Grund anzunehmen, und wir mit Gewiſsheit einſehen, er könne nicht in der Sinnenwelt Statt finden, weder wiefern ſie Erſcheinung, noch wiefern ſie an ſich iſt. In dieſem Falle ſind wir berechtigt, ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen vorauszuſetzen, welches ſo geeigenſchaftet iſt, daſs es den zureichenden letzten Grund des von uns zu erklärenden Bedingten enthalten kann.

4.

Der Menſch kann nur durch ſeine ſubjective Beſchaffenheit genöthigt ſeyn, einen letzten völlig zureichenden Grund des Daſeyns der Welt in einem beſtimmten Weſen vorauszuſetzen, welcher zur Welt nicht gehöret; jene ſubjective Beſchaffenheit aber muſs keine zufällige ſondern eine zu ſeiner Natur weſentlich gehörende ſeyn.

5.

Es ſind dreyerley ſubjective Gründe eines ſolchen innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Weſen den letzten zureichenden Grund der Welt zu ſetzen, gedenkbar: 1) ein urſprüngliches Grundprincip des Erkenntniſsvermögens, welches unwillkührlich

den Begriff jenes Wesens aus sich selbst entwickelt; 2) das Daseyn einer bestimmten, bedingten, wesentlichen Beschaffenheit des Subjects, deren einzige mögliche Bedingung in jenem Wesen Statt finden kann, und über deren Bedingung das Subject nothwendig entscheiden muss; 3) völlige Räthselhaftigkeit, oder wohl gar Widersinnigkeit der Natur des Subjects ohne die Annahme der Ueberzeugung von jenem Wesen, völlig befriedigende Auflösung von allem ausserdem räthselhaft und widersinnig scheinendem durch dieselbe.

6.

In der Natur des Menschen finden sich diese dreyerley subjectiven Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen, vereinigt. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes hat also den höchsten gedenkbaren Grad subjectiver Wahrheit.

7.

Der erste so wie der letzte subjective Grund können für sich nicht völlig befriedigen, dieses kann allein der mittlere, dessen Wirksamkeit zugleich durch jene noch mehr verstärkt wird.

8.

Dasjenige Fürwahrhalten, welches auf zureichenden subjectiven Gründen beruht, heisst *Glaube*, und wiefern die Gründe durch die Vernunft, und den Forderungen der Vernunft gemäss entwickelt werden, *Vernunftglaube*.

So wenig auch im Allgemeinen irgend eine Vernunft etwas gegen die Möglichkeit des Daseyns übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen beweisen kann, so würde doch die Annahme bestimmter Wesen dieser Art ein blosses Spielwerk seyn, wenn sie ohne zureichenden Grund geschähe. Nur in einem einzigen Falle können wir zureichenden Grund haben, auf dergleichen zu schliessen, wenn wir genöthigt sind, für etwas Bedingtes die Bedingung, für etwas nicht in sich Gegründetes den letzten völlig beschlossenen und zureichenden Grund zu bestimmen, und einsehen, es könne derselbe in der Sinnenwelt selbst nicht angetroffen werden. In diesem Falle muss eine unzweydeutige und feste subjective Wahrheit erfolgen. Da nun eine solche nur, für die natürliche Religion gesucht wird, so will ich in Beziehung auf diese, umständlicher davon handeln.

Drey Erfordernisse sind also hierbey ganz unnachlasslich:

1) *Erkanntes und keinem Zweifel unterworfenes* Daseyn von Etwas Bedingten, nicht in sich Gegründeten, es sey nun dieses ein Gegenstand der äussern Sinne oder der innern.

2) *Nothwendigkeit* und zwar *unüberwindliche Nothwendigkeit*, die Bedingung desselben zu finden und zu bestimmen. Diese *Nothwendigkeit* kann seyn *a*) eine *mechanische*, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntnissvermögens selbst. Wenn z. B. im menschlichen Erkenntnissvermögen ein Princip liegt, für

alles *Bedingte, aufser sich Gegründete* eine letzte Bedingung, einen letzten völlig zureichenden Grund vorauszufetzen, und wenn dieses Princip seiner Natur nach sich nicht innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt hält, sondern weit über dieselbe hinaus gebiethet, so tritt eine Nothwendigkeit ein, für das Bedingte, was seine letzte Bedingung in der Sinnenwelt nicht haben kann, die letzte Bedingung aufser der Sinnenwelt in einer andern Sphäre vorauszufetzen. Diese Nothwendigkeit wird unwillkührlich, wird mechanisch wirken, wird den Menschen, ohne dafs er philosophire, über die Schranken der Sinnenwelt hinausleiten. *b*) *eine moralische*, gegründet in der ursprünglichen, unveränderlichen, immer gleich verbundenen moralischen Natur des Menschen. Könnte z. B. der Mensch in Rücksicht auf seine Moralität schlechterdings nicht zur Einigkeit mit sich selbst kommen, würde er sich selbst durch sie so lange unverständlich, ja wohl gar widersinnig, als er sich noch nicht vom Daseyn eines Wesens überzeugt hätte, welches den völligen letzten Grund derselben enthielte, so wäre *moralische* Nothwendigkeit da, dieses Wesen vorauszufetzen. *c*) *eine allgemeine psychologische* Nothwendigkeit, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit *aller* geistigen Vermögen des Menschen. Erkennte z. B. der Mensch seine *ganze geistige* Natur als bedingt an, und könnte sich selbst, in seinem *ganzen Wesen*, so lange nicht verstehen, müfste sich wohl gar so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht ein Wesen voraussetzte, welches den letzten

und vollkommenen Grund ſeiner Natur und derſelben Beſtimmung enthielte, ſo würde er durch eine allgemeine pſychologiſche Nothwendigkeit gezwungen ſeyn, dieſes zu thun.

3) Völlige, und aus der Natur der *Sinnenwelt* ſelbſt, hergeleitete Gewiſsheit, daſs von dem erkannten und zu erklärenden Bedingten die Sinnenwelt die letzte Bedingung nicht enthalten könne. Die *Sinnenwelt* muſs hier nicht bloſs als *Erſcheinung*, ſondern auch *an ſich* betrachtet werden Denn geſetzt auch, ich ſähe ein, in der *Sinnenwelt* als einer *Summe möglicher Erſcheinungen* könnte jene letzte Bedingung nicht liegen, ſo wäre doch noch zu erweiſen, ſie könnte auch nicht in den *ſubſtanziellen Gründen* der *Erſcheinungen*, (der *υποκειμενοις* der *φαινομενων*) liegen, auſserdem geriethe man in das Labyrinth des Spinoziſmus, und müſste die Welt der bedingten Weſen mit der letzten Bedingung für *ἑν και παν* halten. Es muſs demnach dargethan werden, daſs dieſe letzte Bedingung auch nicht in den ſubſtanziellen Gründen der Erſcheinung zu gedenken iſt, alſo nothwendig auſser der Sinnenwelt angenommen werden muſs.

Nur in Gemäſsheit dieſer Forderungen iſt es rechtmäſsig, wegen bloſs ſubjectiver Gründe auf die Wirklichkeit Gottes zu ſchlieſsen. I. Das Bedingte, was der Menſch als ſolches anerkennen muſs, um ſich zum Glauben an einen allervollkommenſten nothwendigen Urheber völlig berechtigt zu wiſſen, iſt das ganze Weltſyſtem. Denn wenn es dieſes nicht wäre, ſo müſste er für ein-

zelne bedingte Theile letzte Gründe außer der Welt annehmen, aber nicht für das Ganze, könnte sich also auch nicht zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes, nach dem richtigen Sinne des Wortes, erheben. Allein der Mensch würde über die *letzte* Bedingung und den höchsten Zweck des Weltalls gar nicht gedrungen seyn zu philosophiren, wenn er sich nicht als ein Glied des Alles betrachten müßte, nach gleichen Gesetzen mit den übrigen Gliedern verbunden, einem und demselben Zwecke mit ihnen untergeordnet. Wäre dieses nicht, so würde er freylich für sich selbst immer fragen: *woher du? warum; wozu du?* allein das *außer ihm Daseyende* würde ihn gar nicht so angelegentlich bekümmern, daß er wegen des letzten Grundes und des höchsten Zweckes desselben kategorisch und für immer entscheiden zu müssen glauben könnte. Er würde nicht ohne Interesse das Schauspiel der Natur betrachten, würde mit jedem Blicke neuen Aufschluß, aber auch neues Räthsel finden, in unaufhörlichem Wechsel von Verwickelung zu Entwickelung, und von Entwickelung wieder zur Verwickelung übergehn, würde am Leitfaden der Erfahrung Kenntniß auf Kenntniß suchen und finden, ohne daß er je Gränzen vor sich sähe, oder Gränzen wünschte, am allerwenigsten wohl gar durch eine Setzung seiner eigenen Vernunft ihr im weitern Forschen Stillstand geböthe. Die ganze Sache verändert sich aber, so bald der Mensch sich als Theil der Welt, gleichsam als Glied eines Systems denkt, und eine innere unwiderstehliche Nothwendigkeit ihn auffordert, über den letzten

Grund und höchſten Zweck ſeines Daſeyns kategoriſch und für immer zu entſcheiden. Dann kann er ſich nicht mehr damit begnügen, die Welt als einen unermeſslichen Schauplatz anzuſehen, der ihm immer neuen unerſchöpflichen Stoff für Erforſchung und Erklärung darbiethet, er muſs über ihren Plan, ihren Grund und Zweck eben ſo gewiſs, ſtreng und feſt entſcheiden, als das Endurtheil über ſeine eigne Beſtimmung nur nach jener allgemeinen Entſcheidung ſicher und befriedigend abgefaſst werden kann. Er darf alſo nicht mehr mit Naturforſchung im Einzelnen zufrieden ſeyn, nicht ſich darauf einſchränken, immer länger und länger Ketten von Beobachtungen zuſammenzuknüpfen, ſondern er muſs einen Geſichtspunct feſtſtellen, aus welchem das *Ganze*, nach allen ſeinen bis jetzt erkannten und je in Zukunft noch zu erkennenden Theilen anzuſehen iſt, unter welchen alſo auch *er* in ſeinem beſtimmten Verhältniſſe für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gefaſst und begriffen werden kann. Damit überhebt er ſich der weitern Naturunterſuchung keinesweges, ſieht dieſe keinesweges für ſchlechthin vollendet an, und begiebt ſich etwa zu einer thatloſen Ruhe *), ſondern ſeine Kräfte werden

*) Vor dieſem Fehler warnt Kant in einer Stelle ſeiner Krit. d. r. V. Elem. II. II. II. III. VII. „Der erſte Fehler,“ ſagt er, „der daraus entſpringt, daſs man die Idee eines höchſten Weſens nicht bloſs regulativ, ſondern conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft. Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daſs man ſeine Naturforſchung, wo es auch ſey, für ſchlechthin vollendet anſieht, und die Vernunft ſich

um so mehr zur Wirksamkeit angefeuert, bekommen ein weit interessanteres und dabey leichteres Spiel, indem sie die ins unendliche wachsende Mannigfaltigkeit von Entdeckungen durchaus auf die

also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe. Dieser Fehler zeigt sich sehr deutlich bey dem Dogmatism unsrer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Pysikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle, sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren innern und allgemeinern Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloss einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz *allgemein* machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen.

erhabenste Einheit, den göttlichen Zweck des Ganzen beziehen. II. Ich habe drey subjective Gründe des in der menschlichen Natur unverkennbaren innern Zwanges angegeben, den letzten Grund und höchsten Zweck der Welt in einem zur Welt nicht gehörigen Wesen, wie es im Begriffe *Gott* gedacht wird, vorauszusetzen: *a*) den ursprünglichen Mechanism des menschlichen Erkenntnisvermögens, nach welchem dasselbe so eingerichtet ist, dass es die reine Grundlage des Begriffs *Gott* enthält, und denselben, wenn nicht zufällige Hindernisse eintreten, von selbst entwickeln muss, sobald Stoffe der Gewahrnehmung und Betrachtung im Innern des Gemüths und der äussern Welt gegeben sind. Die *Vernunft* enthält in ihrem höchsten Principe diese Grundlage, und kann dieselbe eben so wenig als ihre Natur verläugnen. Ich habe bereits in der dritten Betrachtung, und dem ersten Abschnitte der fünften vom Ursprunge des Begriffs *Gott* gehandelt, und die in der Natur der Vernunft gegründete Nothwendigkeit ihn zu bilden dargethan. Indessen kann dieser subjective Grund allein, sich nie zu einem völlig interessanten und befriedigenden Glauben entwickeln; er liefert zwar den Gegenstand desselben in einem unüberschwenglichen Begriffe, macht geneigt zur künftigen Ueberzeugung; aber er gewährt nicht die vollkommene Ueberzeugung selbst. Eben so wenig kann der von mir angegebene dritte subjective Grund, die Uebereinstimmung des Glaubens an Gott mit der *ganzen* geistigen Natur des Menschen, und die demselben ausschliesslich eigene Fähigkeit, die Beschaffenheit

jedes menſchlichen Vermögens zu erklären, eine ſich für immer unwiderſtehlich aufdringende Ueberzeugung verurſachen, wenn nicht jedes geiſtige Vermögen des Menſchen ſo geeigenſchaftet und gerichtet iſt, daſs wir dadurch gezwungen ſind, über ſeinen letzten Grund und höchſten Zweck zu entſcheiden. Nun bekommen durch die Vorausſetzung eines Gottes freylich alle geiſtige Vermögen des Menſchen einen Geſichtspunct, unter welchem man ſie, ihre Natur, urſprüngliche Geſetzgebung und daraus erfolgende Zwecke, vollkommen begreift; allein nur ein einziges davon fordert augenblickliche, und für immer feſte, unwiderrufliche Entſcheidung. Dieſes habe ich als einen beſondern und zwar den wichtigſten, ſchon für ſich allein völlig zureichenden ſubjectiven Grund der Nothwendigkeit aufgeſtellt, in einem nicht zur Welt gehörigen Weſen, wie man es in dem Begriffe *Gott* denkt, den letzten Grund und den höchſten Zweck der Welt und des Menſchen vorauszuſetzen; es iſt der urſprünglich *ſittlich verbundene Wille des Menſchen.*

Ehe ich zu genauerer Unterſuchung des moraliſchen Glaubensgrundes der Religion übergehe, erinnere ich nur noch, daſs ich, indem ich denſelben für den einzigen unüberwindlich ſtarken halte, deſshalb gar nicht läugne, daſs nicht die übrigen ſubjectiven Gründe für den Menſchen eine ſehr heilſame Wirkung, für viele ſogar eine ihnen genügende Ueberzeugung hervorbringen. Ich behaupte nur, kein ſubjectiver Glaubensgrund ſey

so ganz über jeden Zweifel und Einwurf erhaben, so durchaus von allen Seiten vollständig und bestimmt, als der moralische, behaupte sogar, die übrigen, wenn sie je einmahl einen Menschen ganz zum Ziele führten, erborgten geheime Kraft von dem moralischen. Der dem Menschen ursprünglich zukommende Trieb nach Wahrheit und Vollendung seiner Erkenntniss, so wie jener nach edlem reinem Vergnügensgenusse können wichtige Momente für die religiöse Ueberzeugung vieler Menschen seyn. Allein, so oft sich durch sie allein, ein genügender Glaube an Gott befestigt zu haben scheint, wird man immer finden, dass das Bewusstseyn moralischer Verbindlichkeit die Hauptwirkung that, dass die Nothwendigkeit, der Drang zu entscheiden, im Grunde nur von diesem herkam. Wahrheit und Vollendung der Erkenntniss ist für den Menschen immer etwas begehrungswürdiges, auch wenn er sich nicht dazu verbunden fühlt; allein bloss als begehrungswürdig betrachtet, berechtigt jenes Gut keinesweges zur Annahme eines Gottes. Es muss als *Gegenstand* eines *moralisch nothwendigen Bestrebens*, als *Gegenstand einer Pflicht* gedacht werden; dann erst kann ein vernünftig motivirter innerer Drang erfolgen, an Gott und Religion zu glauben. Nicht anders hat auch Kant die Sache betrachtet, wenn er in dem wichtigen Abschnitte seiner Kritik d. r. V., welcher von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* handelt, von allen übrigen subjectiven Glaubensgründen nur denjenigen heraushebt, welcher in dem sittlichen Gesetze der Vernunft liegt.

Er giebt drey Stufen des *Führwahrhaltens* oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Rücksicht auf die Ueberzeugung, an: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*. *Meinen* ist ihm ein mit Bewufstseyn so wohl *subjectiv* als *objectiv* unzureichendes Fürwahrhalten, und findet also in der natürlichen Theologie, wo es auf feste Ueberzeugung ankommt, gar nicht Statt. *Glauben* ist ihm ein Fürwahrhalten, *objectiv unzureichend*, aber *subjectiv* völlig zureichend. *Wissen* nennt er dasjenige Fürwahrhalten, welches sowohl *objectiv* als *subjectiv* zureicht. Er theilt den *Glauben* in den *pragmatischen*, *doctrinalen* und *moralischen*. Der *pragmatische Glaube* ist jener *zufällige Glaube*, der dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt. Dieser findet, nach dem Beyspiele, welches er selbst giebt, bey einem Arzte Statt, der die Heilung eines gefährlichen Kranken übernommen hat, dessen eigentliche Krankheit er, nach Zusammenrechnung und Beurtheilung aller Zeichen, nicht mit völliger Gewifsheit bestimmen kann; der Arzt ist hier gezwungen, das Wahrscheinlichste anzunehmen, und wählt, wiewohl er seine Gründe für objectiv mangelhaft und unvollständig anerkennt, diejenigen Mittel, welche der angenommenen Krankheit angemessen sind; sein Glaube ist vielleicht seinem eigenen Urtheile nach blofs zufällig, und er kann nicht läugnen, dafs ein Andrer die Wahrheit besser treffen dürfte; allein da er gezwungen ist, seinen besten Einsichten zu Folge zu urtheilen, und für den

Augenblick zu entscheiden, so muſs er seiner Setzung getreu bleiben, und ihr gemäſs die Mittel seiner Geschicklichkeit anwenden. Vom bloſs *pragmatischen Glauben* unterscheidet Kant den *doctrinalen Glauben*, unstreitig eine ganz eigene Art des Fürwahrhaltens. Er drückt sich über denselben, so wie über andre Dinge, nicht eben sehr verständlich aus: „Weil," sagt er, „(825. A. A.) ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloſs theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen, und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewiſsheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloſs theoretischen Urtheilen ein Analogon von practischen, auf deren Fürwahrhalten das Wort *Glauben* paſst, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. — Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. — Er geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluſs auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben." Allem Anscheine nach will Kant nichts anders sagen, als: das menschliche Erkenntniſsvermögen ist ursprünglich so eingerichtet, daſs der Mensch, ohne zureichende objective Gründe gewisse Voraussetzungen anzunehmen gezwungen

ist, auf deren Festhaltung, wiewohl sie nur subjectiv motivirt ist, seine Befriedigung im Erforschen der Welt beruht, ohne welche er hingegen, aller Leitung beraubt, auf gut Glück, oder in Verzweiflung, beym Verlauf seines Betrachtens herumirrt. „Wir müssen gestehen," sagt er, „daſs die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehört. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniſs nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr *verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloſs Natur sey*, so ist doch die zweckmäſsige Einheit eine *so groſse Bedingung der Anwendung der Vernunft* auf Natur *), daſs ich, da mir

*) Es ist in der That nicht zu läugnen, was mehrere Gegner *Kants* bemerkt haben, daſs aus mehrern seiner Aeuſserungen ein nicht völlig gerechtes Interesse gegen den theoretischen Vernunftgebrauch hervorleuchtet, daſs er die theoretische Vernunft überall zu sehr herabsetzt, um sein ausschlieſsliches Lieblingskind, die praktische Vernunft, desto mehr zu erheben. Ganz sichtbar ist es in der Stelle, welche ich ausgezeichnet habe. Ich für meine Person kenne keine *Verbundenheit, mich meiner theoretischen Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloſs Natur sey*, ich muſs vielmehr, um mich ihrer im Reiche der Natur sofort sicher bedienen zu können, übernatürliche, und also auch übersinnliche Principien voraussetzen. *Die zweckmäſsige Einheit* ist mir nicht bloſs *eine groſse* Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, sondern eine *unnachlaſsliche*, nicht eine *zufällige* Absicht, sondern eine *subjectiv nothwendige*, nicht bloſs eine *nicht unerhebliche Absicht*, sondern eine der *aller angelegentlichsten Absichten*.

überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbiethet, sie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andre Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: dass eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe: folglich ist es eine Bedingung einer zwar *zufälligen*, aber doch *nicht unerheblichen* Absicht, nemlich um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt mir so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: dass ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muss ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muss. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortrefliche Ausstattung der menschlichen Natur, und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben so wohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden." Der Grund der Ueberzeugung ist in allen Fällen dieser Art bloss subjectiv, wäre unser Erkenntnissvermögen nicht ursprünglich und wesentlich so gerichtet, dass es überall Einheit, Ge-

ſetzmäſsigkeit, und ſich gleichbleibende Fortdauer vorausſetzen müſste, ſo würde der von Kant ſo genannte doctrinale Glaube nimmermehr erfolgen können. Ich kann nicht umhin, hier zugleich zu geſtehn, daſs mir der groſse Weltweiſe dieſen Glauben zu ſehr als Kleinigkeit zu behandeln ſcheint, und hierinn gewiſs in Widerſpruch mit der Erfahrung geräth, welche deutlich genug zeigt, daſs er mit einer feſten, ſiegenden Stärke in den Geiſtern der Menſchen herrſcht. Zwar fordert der ſubjective Grund deſſelben nicht *ſo augenblicklich* Entſcheidung, wie es bey der Sittlichkeit der Fall iſt; allein ſeine Wirkſamkeit iſt deſſen ungeachtet unwiderſtehlich, und mit der Entwickelung der Vernunft ſelbſt nothwendiger Weiſe verbunden. Es giebt Situationen, wo er zu wanken ſcheint, und nicht die Lebendigkeit und Energie beſitzt, welche der Menſch für ſeine völlige Befriedigung wünſcht; allein, ſollte denn dieſs bey dem moraliſchen Glauben der Fall nie ſeyn, ſollte es Schande machen, frey zu geſtehen, daſs auch dieſer nur in Stunden einer entzückten Andacht ſeine volle, Geiſt und Herz erfüllende Kraft äuſserte? — Allein, ob ſchon Kant mir den doctrinalen Glauben zu geringfügig darzuſtellen ſcheint, ſo bin ich doch keinesweges der Meynung derjenigen, welche ihm den Vorwurf machen, er habe zu feſtes Zutrauen und zu groſse Erwartungen auf den *moraliſchen* geſetzt. Dieſer iſt unſtreitig der, welcher dem Menſchen am innigſten und eigenſten beywohnt.

Der ausführliche Vortrag des moralischen Glaubensgrundes an Gott und Religion gehört in den Abschnitt von den Beweisen für die Wirklichkeit Gottes. Hier nur die Gründe der Möglichkeit und die Organisation eines solchen Glaubens.

Die subjectiven Beschaffenheiten des Menschen sind alle dem Daseyn nach bedingt; es giebt keine, welche durch sich selbst erklärt und begriffen werden könnte. Allein nur eine einzige von allen legt ihm einen unwiderstehlichen Zwang auf, im Momente und für immer über ihren letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden, dringt also, bey der Ermangelung objectiven Erkenntnisses, auf einen befriedigenden Glauben an Gott und Religion. Wenn es darauf ankäme, im Voraus, und ohne sie noch selbst zu wissen, zu bestimmen, was das für eine Beschaffenheit seyn müsse, so würden keine höhern Forderungen an sie ergehen können, als folgende:

1) Dass sie die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen sey, und zwar:

a) der Herrschaft) nach;
b) der Würde)

dass sie also *a*) ohne von einem andern Vermögen abhängen zu müssen, über die übrigen alle gebiethe, allen Gesetze vorschreibe, ohne selbst, von irgend einem andern dergleichen zu empfangen, sich selbst durchaus Regel und Richtschnur sey, dass in ihr die wahre Selbstständigkeit und Eigenmacht des Menschen liege; *b*) ohne alle Beziehung auf einen äussern Zweck, wozu sie etwa

Mittel wäre, unwandelbaren Werth besitze, an sich treflich und gut sey.

2) Daſs sie für sich ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes ausmache, vollendet, unzweydeutig und ausnahmelos sey.

3) Daſs sie, als das, was sie ihrem Wesen nach ist, keinesweges als Glied der Sinnenwelt betrachtet werden könne, nicht unter den Bedingungen und Gesetzen derselben stehe, sondern auf eine übersinnliche Sphäre der Wesen, auf ein Reich hinweise, worinn ganz andre Gesetze herrschen, als in der Welt der Erscheinungen, daſs also der Mensch im Bewuſstseyn derselben seine überirdische Wirklichkeit und seine Einbürgerung in ein höheres System der Wesen anerkenne.

4) Daſs sie uns zwinge, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck fest und für immer zu entscheiden, theils wegen des unerschöpflichen Interesses der Contemplation derselben, theils und besonders wegen der dringenden Nothwendigkeit, durch sie und ihr gemäſs zu handeln, und daſs sie uns zwinge, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck auf eine Weise zu entscheiden, welche mit ihrem Wesen und ihrer vollkommensten Wirksamkeit völlig harmonirt, jede Meynung zu verwerfen, welche derselben entgegen ist, und daſs nur durch Annahme einer Gottheit, nach dem ächten theistischen Sinne (III. Betr. S. 51.) die Möglichkeit ihres Daseyns und ihrer Natur begriffen werden könne.

Diese Forderungen nun treffen in derjenigen Beschaffenheit des Menschen vollkommen zusammen, welche wir die Moralität desselben nennen, und welcher jedes Individuum durch sich selbst bewuſst wird.

1) Die Moralität ist die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen, der Herrschaft, sowohl als der Würde nach. Im Besitze und Vermögen derselben erkennt sich der Mensch als frey von allem äuſsern Zwange, als erhaben über jeden Einfluſs fremder Kräfte, als selbst Gesetze gebend, und nur seinen eignen unterworfen. Im Bewuſstseyn und der Betrachtung derselben erkennt der Mensch etwas, was an und für sich gut ist, ohne auf irgend etwas bezogen werden zu dürfen, ein in sich vollendetes, sich selbst genugsames Gutes. „Es ist überall nichts in der Welt," sagt der Verfasser der Metaphysik der Sitten, „ja überhaupt auch auſser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein *guter Wille.*" Der gute Wille ist in jeder Rücksicht das Höchste und Beste, was der Mensch kennt, im ganzen Umfange der erkennbaren Dinge. Müssen wir uns nicht alle Kräfte der physischen Welt als ihm untergeordnet denken, schreibt nicht unsre Vernunft ihm zu Folge der ganzen Natur Gesetze vor? Gesetze, welche von ihrer Heiligkeit nichts verlieren, und wenn sich alle Kräfte der Natur gegen sie empören? Gilt uns irgend etwas im Reiche der Wesen für gut, ohne Beziehung auf den *guten* Willen? Kann irgend eine Erscheinung wirklichen Werth haben, wenn nicht

ein Schimmer der Sittlichkeit auf sie zurückfällt? — Wenn nun diese Beschaffenheit ohne gewisse religiöse Ueberzeugungen für den Menschen etwas ganz sinnloses, oder wohl gar widersinniges ist, muss sich der Mensch nicht zur festen Annahme derselben gezwungen fühlen?

2) Das reine Sittengesetz, der Grund aller Moralität, liegt in der Vernunft, als ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes, vollendet in sich selbst, unzweydeutig und ausnahmelos. Jedes Seelenvermögen hat Principien und Gesetze, allein keines hat ein so ganz selbstgenügendes, in sich beschlossenes, in sich und durch sich allein ein System bildendes Princip, als die praktische Vernunft. Ich möchte sagen, es sey in der ganzen uns erkennbaren Welt kein Vermögen, das ein so bestimmtes unabänderliches Ideal für seine Wirksamkeit befasste, als dieselbe, ein Ideal in seinen Umrissen so sicher und unverrückbar, dass eine Vernichtung desselben nicht einmahl für einen Augenblick zu denken ist.

3) Der Mensch erkennt sich im Bewusstseyn seiner Moralität, ohne noch über den letzten Grund davon entschieden zu haben, als Glied einer übersinnlichen Welt an, in welcher eine andre Ordnung der Dinge herrscht, als in der Sinnenwelt, deren Bürger er zugleich ist. Das ursprüngliche reine Sittengesetz der Vernunft ist so ganz anders, denn alles, was die sinnliche Natur darbiethet, unterwirft sich so wenig dem noch so gewaltigen Zwange ihrer Kräfte, widerspricht oft so

fest und unwiederruflich dem Gange ihrer blinden Wirkungen, verdammt oft so richterlich streng die Anforderungen ihrer verführerischen Reitze, wenn sie den Menschen gegen dasselbe empören wollen, dass der Mensch sich im Gefühle eines Daseyns erheben muss, mit welchem das Sinnenleben gar nicht nothwendig verknüpft ist, eines Daseyns, welches in eigener Kraft fortdauern kann, wenn auch alle Quellen von diesem versiegen. Wie fest müssen Ueberzeugungen ruhen, die mit dieser Beschaffenheit nothwendig verbunden sind!

4) Wenn der Mensch sich des Philosophirens über alle Beschaffenheiten seiner Natur auch enthalten kann, so ist er doch gezwungen, über seine Moralität zu philosophiren, so bald seine Vernunft dieser Handlung fähig ist. Ist die Moralität im Menschen die oberste Beschaffenheit, sowohl der Herrschaft als der Würde nach, so wird keine Meynung im Menschen (von entwickelter Vernunft,) festen Sitz nehmen, keine sich innig in seine Natur einverleiben können, welche derselben widerstritte, oder sie aufhübe; nur diejenigen, welche mit der vollkommensten Wirksamkeit des moralischen Vermögens harmonieren, werden für immer in seiner Seele haften, werden so ganz unauflöslich Eins mit ihr werden, dass man ihr einen Theil ihrer selbst zu entreissen schiene, im Fall man sie ihr entziehen wollte. Der Glaube an Gott kann diesem nach nicht fester gegründet werden, als wenn man zeigt, 1) das moralische Vermögen des Menschen könne so, wie es da ist, nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die An-

nahme eines Gottes ſey die einzige Bedingung, unter welcher der Menſch die Wirklichkeit und den Charakter deſſelben gedenken und begreifen könne; 2) die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes ſey die Bedingung einer *vollkommenen Wirkſamkeit* des moraliſchen Vermögens, es müſſe die menſchliche Vernunft demnach in Widerſtreit mit ſich ſelbſt gerathen, wenn ſie das Daſeyn Gottes leugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengeſetze ſtrenge Folge leiſten zu müſſen glaubte; nun könne ſich aber die Vernunft nimmermehr durch das Sittengeſetz *nicht verbunden* und ihm den Gehorſam verſagen zu dürfen glauben, wenn ſie ſich ſeiner bewuſst wird, ſie müſſe alſo die Ueberzeugung für wahr halten, welche mit der Anerkennung der urſprünglichen moraliſchen Verbindlichkeit nothwendig verknüpft iſt.

Man ſieht aus allem bis jetzt von mir Geſagten, daſs ich von Kant in Rückſicht des moraliſchen Glaubensgrundes für Religion gewiſſermaaſsen abweiche. Ich bemerke nämlich im Menſchen, wiefern er urſprünglich Moralität beſitzt, und den Beſitz derſelben als höchſten gemeinſchaftlichen Charakter ſeiner Gattung anerkennt, ein gedoppeltes Bedürfniſs, welches ihm religiöſe Ueberzeugung aufdringt: *a) ein contemplatives Bedürfniſs; b) ein praktiſches Bedürfniſs der Religion.* Kant gründet den Glauben an Gott bloſs auf das zweyte; mir ſcheint es, als ob die Natur ihn auch an das erſte geknüpft habe, als ob die bloſse theoretiſche Contemplation der Sittlichkeit zur Religion hinleite.

I. Unter allen Gegenſtänden der erkennbaren Welt vermag keiner *die* Wirkung auf die Vernunft hervorzubringen, welche das Geſetz der Moralität des Menſchen auf ſie macht, wenn ſie ihr ganzes Vermögen auf ſeine Betrachtung heftet. Die äuſsere Natur in der unerſchöpflichen Fülle ihrer Schöpferkraft, der unendliche ſternenvolle Himmel erfüllen mit gränzenloſer, immer wachſender Bewunderung; allein wenn man von dieſer Senſation wegrechnet, was der Menſch aus ſich ſelbſt nahm, die Beziehung auf einen vollendeten guten Willen und ſeinen nothwendigen Zweck, ſo bleibt nichts zurück, als ein blindes unintereſſantes Staunen. Die Betrachtung des urſprünglich der menſchlichen Natur inwohnenden guten Willens ſtellt uns in dem erhabenſten Bilde das Ideal der gröſstmöglichen Vollkommenheit eines endlichen Weſens dar, nicht als zufälliges Erzeugniſs üppiger Phantaſien überſpannter ſchwärmender Köpfe, ſondern als charakteriſtiſche Bedingung eines wahrhaft menſchlich ſeyn ſollenden freyen Lebens, als unabtrennbares, in keinem Zuge veränderliches Muſter für die Handlungen der Menſchheit. Schon im Einzelnen iſt das moraliſche Geſetz ein Gegenſtand von unermeſslicher Erhabenheit und unerſchöpflichem Intereſſe, der Menſch muſs ſich im Gefühle ſeiner ſelbſt mit Entzückung erheben, wenn er es mit reinem ungetäuſchtem Blicke, gelöſst von den drückenden Banden ſinnlicher Neigungen, anſchaut. Allein wir können das Sittengeſetz im Einzelnen nicht betrachten, ohne daſs ſich uns eine ganze geſchloſſene Welt moraliſch ausgeſtatteter und

verbundener Wesen darstellte, ein Reich, in welchem die Vernunft zahllos vervielfältigt und doch durchaus sich selbst gleich, nach ewigen Gesetzen gebiethet und richtet; und welch einen Anblick gewährt eine solche Welt! Vermag die reichste kühnste Phantasie ein System von Kräften zu erdichten, dessen Gesetzgebung so ganz durch sich selbst unüberschwengliche Ehrfurcht und Liebe forderte? Allein, was sie erfinden möchte, wird immer unendlich weit zurück bleiben, und wenn sie sich auch in ihrer Dichtung jenem Muster näherte, so wird es sich immer zeigen, dass sie die schönsten Züge von ihm selbst erborgte. Die Vorstellung des *daseyenden* Systems *moralisch vernünftiger* Wesen kann allein sich selbst übertreffen, wenn sie sich ganz entwickelt, und von allem fremdartigen reinigt. Da erscheint dem betrachtenden Denker ein völlig ausgezeichneter durchgängig bestimmter Grundriss einer heiligen, friede- und harmonievollen Welt, nicht ein Grundriss von der gemeinen Art, dessen Ausführung der Willkühr eines Liebhabers überlassen ist, nein; ein Grundriss, der in allen seinen Zügen das unnachlassliche Geboth, ihn zu realisiren, selbst befasst. — Bey dieser Contemplation kann der Mensch nicht stehn bleiben, und, wenn er auch auf sein praktisches Bedürfniss in diesem Augenblicke nicht Rücksicht nimmt, so ist die Betrachtung des Gegenstandes allein genug, ihn zur Entscheidung über den letzten Grund desselben zu zwingen. Dieser Fall aber, dass Contemplation allein, den Menschen unwiderstehlich zu einer solchen Entscheidung be-

ſtimmt, und mit Sicherheit zur Religion leitet, iſt der einzige in ſeiner Art, ſo gewiſs, als es keinen ähnlichen Gegenſtand giebt, keinen, der den Menſchen mit einem ſolchen Intereſſe erfüllte. Der Grund der Entſcheidung iſt ſubjectiv, iſt das Intereſſe ſelbſt, welches die theoretiſche Vernunft bey Betrachtung der Moralität ſo innig und überwindlich ſtark fühlt; allein dieſes Intereſſe iſt das reinſte Vernunftintereſſe, welches möglich iſt, es bezieht ſich auf etwas, was *an ſich gut*, *über alles gut* iſt. Die ganze phyſiſche Natur kann nichts aufweiſen, was uns in den Zuſtand einer *ſolchen* Betrachtung verſetzen könnte, alle Vollkommenheiten, die ſie darſtellt, ſind bloſs relative, beziehungsweiſe gültige Vollkommenheiten, und keine von allen gründet ſich auf ſo beſtimmt und in ſich vollendet dargeſtellte, gleichſam mit *einer* Anſchauung der Vernunft zu faſſende Principien, keine von allen dringt, für ſich allein, dem Menſchen Entſcheidung über ihren letzten Grund und höchſten Zweck ab. Deſshalb kann auch der ſogenannte phyſikotheologiſche Beweis für ſich allein, ohne Verbindung mit moraliſchen Gründen, keine feſte Ueberzeugung bewirken, wie ich im künftigen ausführlich zeigen werde. Er kann es nur dann, wenn er mit dem contemplativen oder praktiſchen moraliſchen Beweiſe verknüpft wird.

II. Ich unterſcheide von dem contemplativen Bedürfniſſe des moraliſchen Menſchen das praktiſche deſſelben, welches eintreten muſs, wiefern er dem Sittengeſetze gemäſs zu handeln, ohne Einſchränkung und Nachlaſs durch die Vernunft verbunden

ist, und doch diese Verbundenheit nur unter *der* Bedingung für vernunftmäsig halten kann, dass es einen Gott gebe, von dessen vollkommen gutem Willen, vollkommener Weisheit und Macht, die Bestimmung der Welt und des Menschen abhänge. Diess ist die Beweisart, auf welche Kant die Wahrheit der Religion zurückführt, wiefern wir durch *natürliche* Leitung unsrer eigenen Vernunft zu ihr gelangen können; eine Beweisart, welcher man auf keine Weise weder die Neuheit, noch die unwiderstehliche Ueberzeugungskraft mit Grunde absprechen kann, welche ihr von ihrem Urheber beygelegt wird. Nur bedenke man wohl: 1) dass Kant keinesweges behauptet, es sey vor ihm niemand durch den moralischen Glaubensgrund überzeugt worden, und es habe erst seiner Entdeckung bedurft, um den Menschen diesen Weg zur Gewissheit zu eröffnen. Eben so wenig als Kant glaubt, durch seine Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft den Menschen das reine Sittengesetz allererst eingepflanzt zu haben, eben so wenig wird er sich einbilden, er habe es erst durch seine Moraltheologie möglich gemacht, dass Menschen durch das Bewusstseyn ihrer ursprünglichen moralischen Verbundenheit von den Wahrheiten der Religion überzeugt werden können. Er behauptet vielmehr eben, dass der eigentliche wahre Grund aller bloss natürlichen, innigen und festen religiösen Ueberzeugung von jeher nichts anders, als das Bewusstseyn der Moralität gewesen sey; zugleich aber freylich, dass die Philosophen die Organi-

ſation des Naturglaubens an Gott und göttliche Dinge nicht gehörig beobachtet, oder doch nicht richtig und vollſtändig genug entwickelt haben. 2) Daſs er gar nicht läugnet, daſs mehrere Weltweiſe und Theologen, vor ihm, die Moralität als ein Moment der Ueberzeugung in der natürlichen Religion behandelt haben, ſondern nur ſoviel ſich mit Recht zueignet, daſs kein bekannter Denker vor ihm *den im Bewuſstſeyn der Moralität gegründeten innern Zwang*, einen Gott zu glauben, ſo wahr, vollſtändig und bündig aus *ſeinen beſtimmten Principien* entwickelt und dargelegt hat. Das erſtere zu läugnen, ſetzte eine Unkunde der philoſophiſchen Geſchichte voraus, welche bey einem Gelehrten, wie er, gar nicht zu denken iſt, und welche ihm, ausdrücklich oder verſteckt, zuzutrauen, einen hohen Grad, ich weiſs nicht, ob mehr von Einfalt oder von Vermeſſenheit verrathen würde. Schon im Cruſius fand ja Kant bey der Lehre vom Daſeyn Gottes der Moralität gedacht, und aus dem Daſeyn eines *Gewiſſens* im Menſchen einen Beweis für das Daſeyn Gottes hergeleitet. Allein ſo lange noch kein Weltweiſer die moraliſche Vernunft mit *der* Schärfe zergliedert, und ihre Principien mit *der* Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit dargelegt hatte, als es nun Kant gethan, war es auch nicht möglich, den nothwendigen Zuſammenhang des Bewuſstſeyns der uns inwohnenden moraliſchen Vernunft mit den Wahrheiten der Religion ſo beſtimmt und vollſtändig anzugeben, als es von ihm geſchehen iſt. 3) Daſs er gar nicht in dem Wahne ſteht, als ob nun, nach

Erscheinung seiner Schriften, *alle* Menschen von der Wahrheit der natürlichen Religion durch seinen Beweis überzeugt werden würden. Diess setzte einen Mangel an Menschenkenntniss voraus, welcher Kanten nur von denen zugeeignet werden könnte, die selbst damit gestraft wären. Nur diejenigen glaubt er, wie es aus allen seinen Aeusserungen erhellen muss, einer festen Ueberzeugung auf dem moralischen Wege fähig, welche ein vorzüglich reines, helles, immer gegenwärtiges und angelegentlich dringendes Bewusstseyn ihrer angebohrnen moralischen Verbindlichkeit nach deren ganzem Umfange, und demselben zu Folge ein zartes, immer waches und strenges Gewissen besitzen. „*Sorget ihr nicht*," sagt er an irgend einem Orte, „*dass ihr vorher, wenigstens auf dem* „*halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr* „*auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen* „*machen* *)!"

Die Nothwendigkeit der Ueberzeugungskraft des Kantischen moraltheologischen Beweises ruht am Ende auf der Nothwendigkeit der Vernunft, mit sich selbst einstimmig zu seyn. Wäre dieses nicht für dieselbe Bedürfniss, könnte sie, im *ge-*

*) S. Krit. d. r. V. im Abschnitte von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben*. Herr Jakob drückt sich in seiner bereits mehrere Mahle angeführten Preisschrift sehr gut darüber aus, wenn er sagt: *der Glaube des Menschen an Gott und Unsterblichkeit müsse gerade so gross und stark seyn, als der Glaube desselben an seine Pflicht.*

ſunden Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſeyn, ſo könnten ſich in einem und demſelben Menſchen unbedingte Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengeſetzes, und entſchiedene Läugnung der Wirklichkeit Gottes vertragen. Allein da *Einigkeit mit ſich ſelbſt* gleichſam eine Bedingung des Lebens der Vernunft iſt, und ſie keinesweges zwey Urtheile, die einander entgegen ſind, zugleich für wahr halten kann, ſo iſt *feſte Ausübung der wahren Moralität, und entſcheidender Atheiſm* in einem und demſelben Subjecte nicht möglich. Man verſtehe meine Worte wohl; ich ſage: Ausübung *der wahren Moralität*, ſchlieſse damit alle bloſs *dem Scheine nach* moraliſch gute Handlungen aus, und beziehe mich bloſs auf diejenigen, welche durch *Bewuſstſeyn und Einſicht der Verbindlichkeit mit vollkommener Freyheit* vollbracht werden. Alle diejenigen fallen alſo hier weg, welche in einem bewuſstloſen Mechaniſmus, in Laune, in Weichlichkeit und andern Urſachen, ihren Grund haben; nur die werden in Rechnung gebracht, welche durch freye, innige Ueberzeugung von der Wahrheit und Vernunftnothwendigkeit der Pflicht wirklich werden. Ich ſage ferner, *feſte Ausübung*, d. h. eine ſolche, die nicht etwa bloſs dann eintritt, wenn keine Schwierigkeiten, keine Hinderniſſe zu überwinden ſind, ſondern ſelbſt durch die gröſsten Aufopferungen nicht gehindert wird. Ich ſage endlich *entſcheidender Atheiſm*, d. h. ausdrückliche, von keinem Zweifel geſtöhrte Fürwahrhaltung des Urtheils, daſs kein Gott ſey.

Wenn die menschliche Vernunft *durch ihre Natur* unwiderstehlich gezwungen ist, einen Satz für wahr zu halten, ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung, so muss es ihr 1) unmöglich seyn, einen andern für wahr zu halten, durch dessen Wahrheit die Wahrheit von jenem aufgehoben würde. 2) muss es für sie nothwendig seyn, alle die Sätze für wahr zu halten, welche mit jenem Satze nothwendig verknüpft sind, und ohne deren Fürwahrhaltung sie jenen Satz, zu dessen Fürwahrhaltung sie doch durch ihre eigene Natur gezwungen ist, nicht rechtmässiger Weise für wahr halten könnte. Für diese Beschaffenheit der Vernunft lässt sich kein weiterer Grund angeben, als dass sie Vernunft ist, und diese Consequenz zu ihrer Natur gehört. Der Grund ist also bloss subjectiv.

Die theoretische Vernunft kann keine realen Erkenntnisse einer übersinnlichen Welt liefern, allein sie hat zureichenden Grund, die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt zu behaupten, und die unzubezweifelnde Möglichkeit, dass in derselben es Naturen, Gesetze, Ordnungen, und durch dieselben gebildete Systeme geben könne, welche wir nach der jetzigen Einschränkung unsers Erkenntnissvermögens auf die Erkenntniss der Sinnenwelt, nicht zu begreifen vermögen. Sie kann also von der übersinnlichen Welt weiter nichts wirkliches, positives behaupten, als dass sie ist, nichts weiter läugnen, als dass sie nicht ist.

Nun erkennt dieselbe Vernunft, wiefern sie über die freyen Handlungen des Menschen gebie-

thet, ſich urſprünglich und unauflöſslich an ein Geſetz gebunden, von deſſen Wahrheit und Güte ſie ſo gewiſs, wie von ihrem Daſeyn überzeugt ſeyn muſs, wenn ſie es auch nur ganz an ſich, ohne alle Rückſicht auf Folgen betrachtet; ſie iſt gezwungen, über den lezten Grund und höchſten Zweck ihrer feſten Verbindlichkeit durch daſſelbe kategoriſch zu entſcheiden, ſieht ein, daſs in der Sinnenwelt kein Weſen anzutreffen iſt, welches die letzte Bedingung dieſer Beſchaffenheit ihrer Natur enthielte, daſs alſo dieſelbe entweder überhaupt nirgends, oder in einem überſinnlichen zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Weſen liegen muſs; daſs ſich nirgends ein zureichender Grund dafür finde, iſt der Vernunft zu glauben nicht möglich, ſie müſste ſonſt das ihr eigene Geſetz für grundlos erklären, ſie muſs alſo ein überſinnliches zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen vorausſetzen, ſo geeigenſchaftet, daſs es den letzten völlig zureichenden Grund des Sittengeſetzes, wodurch die Vernunft verbunden iſt, enthalten könne, denn dieſe Ueberzeugung iſt mit ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Sittengeſetzes nothwendiger Weiſe verbunden; ſie müſste an ſich ſelbſt irr werden, müſste an ihrer eignen Natur zweifeln, oder wohl gar ſie ganz vergeſſen, wenn ſie die *eine ohne die andre* mit wahrer Innigkeit hegte; ſie müſste entſcheiden, ihr *vernünftigſtes* Geboth ſey zugleich das *unvernünftigſte*, wenn ſie ſich ſtreng und unausnahmelos moraliſch verbunden glaubte, und zugleich die Wirklichkeit Gottes läugnete.

Dieſs ſind die Hauptglieder des Triebwerks, durch welches der moraliſche Menſch unwiderſtehlich zum Glauben an Gott und Religion gehoben wird, wenn er ernſtlich über ſein Verhaltniſs in der Welt philoſophirt. Nicht alle thun dieſs indeſſen, und von denen, welche es wirklich thun, bey weitem nicht alle mit völlig deutlichem Bewuſstſeyn. Allein hier iſt nur von denen die Rede, deren Vernunft im vollkommenen Spiele ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit iſt, in theoretiſcher ſowohl, als praktiſcher Rückſicht, wo alſo keine innre Feder ruhet, ſondern alle im lebendigen Wirken begriffen ſind. Dieſe müſſen, gedrungen durch ihre Natur, vom Bewuſstſeyn ihrer Moralität zum religiöſen Glauben übergehn. Ich will die praktiſchen Gründe dieſes Vernunftzwanges jetzt im Einzelnen durchgehn.

Die Grundwahrheit, von welcher die Vernunft ausgeht, iſt das *Daſeyn* des *Sittengeſetzes* in den vernünftigen Naturen, und zwar das *urſprüngliche* Daſeyn deſſelben nicht bloſs in einigen, ſondern *in allen.* So wenig man die Vernunft überhaupt läugnen kann, eben ſo wenig kann man in ihrem Weſen ein Princip läugnen, nach welchem ſie über die freyen Handlungen gebiethet, ein Princip, welches die allgemeine Form für alle Handlungen enthält, welche von dem Gebrauche der Freyheit abhängen. Die theoretiſche Vernunft *fordert* den letzten Grund für alles, *was iſt*; die praktiſche Vernunft *beſtimmt* den letzten Grund für alles, was *ſeyn ſoll.* Die erſtere hat ein *Princip*, *womit ſie fordert*; die letztere ein *Geſetz*, *wornach ſie gebiethet*

und *entscheidet*. Die praktische Vernunft ist in der menschlichen Natur mit einem ununterdrückbaren ursprünglichen Triebe zur Glückseeligkeit zusammengestellt; allein sie hat keinesweges mit diesem einen und denselben Grund, kann am allerwenigsten von ihm selbst abhängen, in ihm gegründet seyn. Die praktische Vernunft nimmt bey ihrem Gebothe auf das eigene Wohlseyn des freyen Wesens nicht Rücksicht, sie gebiethet ihm, sich wahre *Würde*, sich *Verdienst* zu erwerben, das heisst, aus *Achtung gegen das Gesetz der Vernunft*, aus *Gehorsam gegen die Pflicht*, gesetzmäfsig zu handeln; sie gebiethet ihm also sogar seine eigene Glückseeligkeit aufzuopfern, wenn dieses Opfer die Bedingung des Erfüllens einer Pflicht ist. Kant fasst das Gebiethen der Vernunft über die freyen Handlungen in den erhabenen Formeln zusammen: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde: Handle, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.* Dieses höchste aller sittlichen Gebothe liegt unwandelbar im Bewufstseyn des vernünftigen Wesens, ist der bestimmte Gegenstand des Bewufstseyns der Vernunft selbst, wiefern ihr freye Handlungen untergeordnet sind, wird durch nichts verändert, was geschieht, bleibt vielmehr, unerachtet der unermefslichen Summe von wirklichen Handlungen, die ihm entgegen sind, eines und dasselbe. Der Vernunft, als solcher, fällt diess Gesetz auf keine Weise zur Last; (sie müsste sich selbst zur Last fallen, wenn es möglich wäre,) sie erkennt seine in

ſich ſelbſt vollendete, gar keines weitern Erweiſes, keiner Zergliederung bedürfende Treflichkeit in einfacher reiner Selbſtbeſchauung, und ermiſst auf dieſe Weiſe den *ganzen Umfang* des *Sollens* für den Menſchen, die *ganze Sphäre* der *Pflicht.* Alles, was die Vernunft als Pflicht, als moraliſch nothwendig anerkennt, muſs ſie ihrer Freyheit gebiethen, alſo unnachlaſslich die *ganze Sphäre der Pflicht.* Die Vernunft kann vernünftiger Weiſe nur Dinge gebiethen, welche geſchehen können; ſoll ſie alſo vollendete reine Pflichtmäſsigkeit mit Grunde gebiethen, und ſich dabey ſelbſt verſtehn und billigen, ſo muſs ſie überzeugt ſeyn, ihr Geboth könne wirklich vom Menſchen erfüllt werden. Das Bewuſstſeyn des Geſetzes und ſeiner vollen Verbindlichkeit iſt demnach mit der Vorſtellung der Erfüllbarkeit deſſelben verknüpft. Der Begriff des *uneingeſchränkten moraliſchen Sollens* führt demnach nothwendiger Weiſe auf den Begriff des *uneingeſchränkten moraliſchen Könnens.* Dieſe beyden verbundenen Begriffe des *Sollens* und *Könnens* würden der Vernunft nur etwas Widerſinniges ſagen, wenn nicht mit ihnen der Begriff des *wirklichen Ausübens* verknüpft würde; ſie muſs alſo von ihnen zu der Vorſtellung hingeleitet werden, daſs von dem freyen Weſen wirklich dereinſt *gethan werden wird*, was *gethan werden ſoll* und *gethan werden kann.* Dieſes läſst ſich nun nicht gedenken, ohne eine Fortdauer anzunehmen, angemeſſen der Forderung der Moralität. Nach den Verhältniſſen des jetzigen Lebens kann ſich der Menſch nur in ſehr geringem Grade dem ihm durch die Vernunft

selbst vorgestecktem Ziele einer ganz reinen Tugend nähern, er muss also eine *Zukunft* annehmen, und da sich für ein *endliches* vernünftiges Wesen *völlige* Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, das ist *Heiligkeit*, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns gedenken läst, und für dasselbe also nur ein ins Unendliche fortgehender Progressus zu jener obersten von allen Vollkommenheiten möglich ist, so muss er eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben voraussetzen.

So postulirt also, um mit Kants eigenem Worte zu reden, die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele, d. h. sie muss dieselbe, wiewohl aus der Natur der Seele selbst eben so wenig für als wider dieselbe eine Demonstration geführt werden kann, für wahr halten, weil die Wahrheit derselben mit der Wahrheit des *a priori* uneingeschränkt geltenden Sittengesetzes in der Vernunft unzertrennlich zusammenhängt. Wäre dieses Gesetz nicht wirklich ein ursprüngliches, wesentliches Gesetz der Menschheit, könnte der Mensch entweder seine ganze Verbindlichkeit, oder doch den uneingeschränkten Umfang derselben wegvernünfteln, könnte er es sich in irgend einem Falle als nachsichtlich denken, so könnte keine nothwendige Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit mit dem Bewusstseyn der Pflicht Statt finden.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des rein vernünftigen Willens, und bloss als das betrachtet, leitet es zum Glauben an unendliche persönliche Fortdauer. Allein wenn

auch das vernünftige Wesen hierüber mit sich einig seyn muss, so hat es doch unwidersprechliches Recht, auf eine Glückseligkeit Anspruch zu machen, die seiner Würdigkeit angemessen sey; es muss *Würdigkeit*, und ihr *proportionirte* Glückseeligkeit, als schlechterdings beysammen seyn sollend denken. Sein Emporarbeiten zur Tugend aus reinem Bewusstseyn der Pflicht kann ihm nur in sofern vernünftig scheinen, wiefern es ihm gewiss ist, dass es im Ganzen seiner Existenz in Beziehung auf alle Wünsche seiner Natur nach eben demselben Gesetze eines guten Willens behandelt werden wird, dem es selbst untergeordnet ist, dass es also, wenn es sich der Glückseligkeit durch Tugend würdig gemacht hat, derselben auch theilhaftig werden wird; es muss eben so nothwendig, als es verbunden ist, ohne alle Beabsichtigung von Glückseeligkeit *gut* zu handeln aus Pflicht, die seinem Verdienste angemessene Glückseeligkeit fordern, oder seine reinmoralische Maxime für unvernünftig und nicht verbindend halten. Allein die *Vernunft* selbst für *Unvernunft* zu halten, ist wenigstens der *Vernunft* nicht möglich, ist ihr eben so unmöglich, als Daseyn für Nichtseyn, Leben für Tod zu halten. Sie ist also gezwungen, eine Bedingung zu suchen, unter welcher ihre gerechten und unnachlasslichen Forderungen befriedigt werden können. In ihr selbst kann der wirkende Grund der künftigen verhältnissmässigen Vereinigung der Sittlichkeit und Glückseeligkeit nicht liegen, eben so wenig in den Kräften der physischen Natur, sie muss also das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der

gesammten Natur voraussetzen, welche den Grund der Sittlichkeit des Menschen, und der künftigen Uebereinstimmung der Glückseeligkeit mit der Sittlichkeit enthält, einen Gott.

Diess sind die Grundlinien der Kantischen Methode, die Wahrheit des Glaubens an Gott aus moralischen Gründen darzuthun, einer Methode, welche schlechterdings keine ähnliche vor sich hat, auch keinesweges haben kann, da sie ganz auf der Kanten eigenthümlichen Theorie der Sittlichkeit beruht. Der feste Grund derselben ist das in der menschlichen Vernunft ursprünglich enthaltene Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, seiner nicht einzuschrankenden Verbindlichkeit. Das vernünftige Wesen besitzt durch dasselbe: 1) nothwendige, unnachlassliche Verbindlichkeiten; 2) nothwendige unnachlassliche Ansprüche auf Glückseeligkeit, und kann also die letztern eben so wenig aufgeben, als die erstern. Der Gegenstand des reinen vernünftigen Willens ist also Würdigkeit, glückseelig zu seyn, und die ihr angemessene Glückseeligkeit selbst. Wiefern nun dieses höchste Gut, *der ursprünglichen Einrichtung* der *praktischen Vernunft* zu Folge, Gegenstand ihres gesetzmässigen Wirkens seyn *muss*, und es dieses doch, ohne Ueberzeugung von *Gott* und *Unsterblichkeit*, vernünftiger Weise nicht seyn könnte, so ist die Vernunft gedrungen, beyde zu glauben. Es giebt ausser diesem Falle keinen einzigen im ganzen Umfange der Möglichkeit, wo man nothwendiger Weise einen nicht zu erweisenden theoretischen Satz fest glauben müsste, wegen eines Bedürf-

nisses. Denn das Bedürfniss des moralischen Menschen, als eines solchen, ist in seiner Art einzig, und hat seines Gleichen gar nicht. Man ist also nicht eben scharfsinnig verfahren, wenn man Kanten Beyspiele von Gegenständen einer schwärmerischen Begier einzelner überspannter und verstimmter Menschen entgegengestellt hat, welche oft etwas mit dem feurigsten Wunsche zu verlangen gezwungen seyn können, ohne deshalb ein Recht zu bekommen, das Daseyn davon, (wiewohl es oft von solchen geschieht) zu glauben. So führte der sonst so tiefsinnige Wizenmann das Beyspiel eines Verliebten an, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche blos sein Hirngespinst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, dass ein solches Object wirklich wo existire. Kant antwortet ihm, wie mir scheint, ganz befriedigend: „Ich gebe ihm hierinn vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniss auf Neigung gegründet ist, die nicht einmahl nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postulieren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein blos *subjectiver* Grund der Wünsche ist. Hier aber ist ein Vernunftbedürfniss, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht.“ Diess scheint

auch Herr *Ewald* in ſeiner kleinen Schrift *über die Kantiſche Philoſophie mit Hinſicht auf die Bedürfniſſe der Menſchheit*, nicht mit gehöriger Schärfe in die Augen zu faſſen, und ich kann nicht umhin, einige Worte über ſeine Parabel: die *Hölenbewohner*, zu ſagen, deren letzter Zweck kein andrer iſt, denn die Kantiſche Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, als unſtatthaft und unbefriedigend darzuſtellen.

Ich geſtehe gern zu, daſs man an eine Parabel nicht zu ſtrenge Forderungen machen darf, und daſs die eben angeführte Ewaldiſche in vielen Stücken mit Genie entworfen und ausgeführt iſt; allein Kanten iſt offenbar Unrecht geſchehn, und die Wahrheit ſeiner Erweismethode für die Religion mehr in Schatten geſtellt, als es ſelbſt in einer Parabel erlaubt war. Auch konnte dieſs kaum anders erfolgen, da die Moralität, worauf ſich Kants Beweis gründet, in ihrer Art einzig iſt, und es keinen Gegenſtand giebt, der nur irgend eine Aehnlichkeit damit hätte. Herr Ewald vergleicht das Menſchegeſchlecht mit Hölenbewohnern, welche zur Strafe verdammt ſind, das Licht der Sonne nicht wieder zu ſehn, und findet in dieſer Vergleichung wirklich verſchiedene treffende Beziehungen auf die Philoſophemen der Metaphyſiker über das Daſeyn und die Natur der Gottheit. „Die Philoſophen in der Höle,“ erzählt er, „theilten ſich, wie natürlich, in verſchiedene Partheyen, und jede fand, wie natürlich, Unphiloſophie und Unvernunft in der andern Parthey. Einige behaupteten, Obſt und Gemüſse ſey ehemahls

bey grofsen Fackeln reif geworden; und fo werde es aufser der Höle noch immer reif. Andre läugneten zwar die Exiftenz der Sonne nicht; aber fie bewiefen unwiderleglich, dafs die ganze Licht- und Feuermaffe, im Stein, im Wachs, im Oel, im Talg, — alles zufammen, was an den Körpern leuchte und wärme, Sonne fey. — Einige demonftrirten, dafs alles in der Welt, alfo auch das Licht, eine Hauptquelle haben müffe; eine Sonne fey alfo nothwendig, und wie jedes nothwendige Ding wirklich. Sie bewiefen, dafs das Obft und Gemüfse nicht reif werden könne ohne Sonnenlicht; und diefs hatte freylich einige Wahrfcheinlichkeit, weil es noch keinem jener erften Philofophen gelungen war, Weintrauben durch Fackelnlicht zu reifen. Sie zeigten, dafs die Sonne, als das Ideal von Lichtvollkommenheit nothwendig auch Exiftenz haben müffe, weil Exiftenz eine Hauptvollkommenheit fey. Es war bey ihnen völlig ausgemacht, wie die Sonne feyn und nicht feyn, in welcher Richtung fie leuchten müffe, oder nicht leuchten könne; ausgemacht, dafs man fie mit gehöriger Würde unbeweglich am Himmel fehe, dafs es ihrer Sonnennatur und Sonnentreflichkeit wefentlich fey, von keinem Auge gefehen und von keiner Nerve gefühlt zu werden. „Was die Hölenbewohner haben, das ift der höchfte Grad vom Genufs, was wir Philofophen lehren, das ift der höchfte Grad von Weisheit. „Durch diefen Zweck ihrer Philofophie fuchten fie wohlthätig ihre Mitbrüder zu gewöhnen an unterirrdifche Luft und Lampenlicht, und wohlthätig in ihnen zu tödten die fchwärmerifche Sehn-

sucht nach freyer Luft und Sonnenlicht.“ Vortreflich passend im Ganzen; Züge genug, um den Zustand der Philosophie zu erkennen, in welchem Kant auftrat. Allein, welcher Kenner der Moraltheologie dieses Weisen dürfte mit folgender Darstellung zufrieden seyn. „Schon hatten sie ihre Absicht ziemlich erreicht, als ein andrer Philosoph auftrat, der das Gebäude ihrer Demonstration mit fürchterlicher Kraft zerstöhrte. Er bewies unwiderleglich, dass man über nichts reden, von nichts Beweise geben könne, was ausser den Gränzen der Erfahrung liege, dass man also weder die Nothwendigkeit, noch die Entbehrlichkeit, und noch weniger die Eigenschaft der Sonne demonstriren könne, weil niemand die Sonne gesehen habe. Als man darüber erschrak, so versicherte er, dass er einen ganz andern Beweis geben wolle. — „*Ich möchte* gern überall Licht haben; gern weit um mich her sehen,“ sagt' er. „Meine Augen reichen sehr weit; bey diesen Lichtern kann ich sie nicht recht brauchen. Ich habe da eine *Lorgnette*, ein *Sehrohr* geerbt; was soll mirs, umschlossen von nahen Felsen? *Meine* Vernunft *fordert* eine Sonne, und *jede* Vernunft; also muss eine Sonne seyn.“ Die Denker unter den Hölenbewohnern gaben ihm Beyfall, obgleich viele unter ihnen keine Lorgnetten und Sehröhre geerbt, und am Lampenlicht bisher genug gehabt hatten. Aber manche schüttelten die Köpfe. Es wollte ihnen nicht recht einleuchten, dass alles daseyn müsse, was *die Vernunft von einem Paar Hölenbewohnern* fordere.“ In der That dürften diejenigen Leser der Ewaldischen Parabel, welche der Kantl-

ſchen Philoſophie ganz unkundig ſind, durch eine ſolche Schilderung auf den Gedanken gerathen, dieſer Weltweiſe wolle ſich entweder mit der philoſophiſchen Welt eine ſehr unphiloſophiſche Luſt machen, oder er ſey, wie viele Theoriſten der Vernunft, Zwiſchenräumen ausgeſetzt, wo ihm ſeine Vernunft nicht pünktlich genug zu Gebothe ſtehe. Die Demonſtration des Hölenbewohners iſt in der That ſo beſchaffen, daſs es gar keine Ungerechtigkeit wäre, wenn die übrigen Herren Brüder in der Höle ihn vor Unwillen zur Höle hinaus an das volle Sonnenlicht führten. Ich begreife nicht, wie ein ſo geiſtreicher Mann nicht im voraus die Unmöglichkeit ſehen muſste, irgend einen Fall zu dichten, der der Situation des moraliſchen Menſchen, auch nur entfernt, ähnlich wäre *).

*) Ich entwarf vor einem Iahre ſelbſt einen ähnlichen Verſuch, in einer Parabel das Verhältniſs der Kantiſchen Philoſophie zu den demonſtrativen Syſtemen anſchaulich zu machen, kam auch mit der Ausführung bis auf den moraltheologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes. Allein wie ſehr ich mich auch bemühte, irgend einen nur dem Scheine nach adäquaten Fall zu erdichten, welcher auf die Situation des Menſchen, wie er im Bewuſstſeyn ſeiner Moralität und ſeiner gerechten Anſprüche zum Glauben an Gott übergeht, paſſend bezogen werden könnte, ſo gelang es doch nicht. Ich gieng von Möglichkeit zu Möglichkeit über, wählte, verwarf, und wählte wieder, bis ich endlich durch genauere Erwägung des Vornehmens ſelbſt die Unausführbarkeit deſſelben einſahe, und den Verſuch für immer aufgab. Ich wünſchte, Herr Ewald, der ſo viel Gutes über Kant ſagt, hätte dieſes auch gethan.

Der Ewaldische Hölenbewohner, welcher die Rolle Kants spielt, muss sich sebst lächerlich vorkommen, wenn er deshalb, weil *seine* Augen weit reichen, und *er* sie bey den Lichtern nicht genug brauchen kann, deshalb, weil *er* eine Lorgnette, ein Sehrohr geerbt hat, berechtigt zu seyn glaubt, das Daseyn einer Sonne anzunehmen. Beydes ist etwas ganz Zufälliges, bloss Individuelles. Ganz anders bey der Kantischen Methode; die Moralität kommt nicht diesem oder jenem Individuum, sondern der ganzen Gattung Menschheit zu, muss also bey einem jeden Einzelnen gefunden werden, welcher dazu gehört. Die Vernunft des Ewaldischen Hölenbewohners fordert eine Sonne wegen der Augen, der Lorgnette und des Sehrohrs ihres Subjectes, also nicht wegen einer Beschaffenheit, die ihr selbst, wiefern sie Vernunft ist, zukommt; Kants Vernunft schliesst von ihrer innigsten, eigenthümlichsten Beschaffenheit. Die Vernunft des Hölenbewohners wird keinesweges uneins mit sich selbst, wenn auch die schärfern Augen, ihres Subjects, keinen ihnen angemessenen Sehkreis finden, und Lorgnette und Sehrohr ungenutzt daliegen; die menschliche Vernunft, wie Kant sie mit kräftiger Wahrheit darstellt, zerfällt mit sich selbst, widerspricht sich selbst, wenn sie Verbindlichkeit festhält, und Gott und Unsterblichkeit läugnet.

Ganz räthselhaft würde es bleiben, wie Herr Ewald so schief und beziehungslos dichten konnte, wenn nicht aus dem auf die Parabel folgenden vierten Briefe genugsam erhellte, dass er den Sinn eines *Postulats* bey Kant nicht richtig gefasst hat

„Es liegt Wahrheit," sagt er, „in dem, was Kant sagt, Wahrheit, die ich tief fühle, und in den besten Stunden meines Lebens mit unwiderlegbarer mein ganzes Wesen durchströmender Gewissheit fühle; Wahrheit, die schwerlich ein andrer als Kant so fest halten, und für die speculative Vernunft zubereiten konnte. Wem schweben nicht Momente vor, wo er im tiefsten Drucke fürchterlicher Leiden aus unwiderstehlichem Instinct zu Gott, als einem Lebendigen, Gegenwärtigen, Erbittlichen, sprach, obgleich seine Philosophie und Theologie vielleicht von einem solchen Gott nichts wusste? Oder, wo das volle, vollauf beseeligte, von Dankbarkeit erstickte Herz einem Gott dankte, bloss, weil es einen Gott bedurfte zum Erguss seines Dankes? wo also unser innerstes Gefühl, das eigentliche *Ich* in uns vom *Bedürfniss* gerade übergieng zum *Gegenstand* des *Bedürfnisses*, zum *Glauben* an dessen *Daseyn*, und das mit einer Gewissheit, gegen die jede Demonstration, o welch elendes Knabenexercitium war. Das ist also nicht zu läugnen, der gesundfühlende Mensch schliesst von reinem, ungesuchtem natürlichem Bedürfniss, auf etwas, das diess Bedürfniss befriedigt. Nein; *schliesst* nicht; der Glaube *durchblitzt* ihn mit himmlischer Klarheit in manchem Moment." Herr Ewald hält hier offenbar die Kantische Idee nicht fest. Kant hat nie behauptet, dass *jedes* dringende Bedürfniss des Menschen einen festen Glauben an Gott erzeugen könne, sondern stützt sich bloss auf das Bedürfniss des *moralischen* Menschen. Er wird also Herrn *Ewald* in

Beziehung auf die Gefühle, welche *er* ſchildert, ſehr gern zugeben: „Das ſind *Momente*, Stunden; den Nachklang im Herzen mitgerechnet, höchſtens Tage. Es iſt keine Gewiſsheit, die *bleibt*; nichts feſtes, woran man ſich immer, auch in *dürren* todten Stunden halten kann. Oft nur eigentliches Blitzlicht, das uns hintennach die Finſternifs um uns her deſto peinlicher macht.“ Denn *bloſse* Nothdurft, *bloſser* Drang *irgend eines* Bedürfniſſes berechtigt zu keinem Glauben an etwas, giebt keine zureichenden ſubjectiven Gründe, bewirkt alſo auch keine feſte Ueberzeugung; wiewohl in ſchwärmeriſchen Gefühlsſtunden, wer weiſs was nicht für ein zufälliger Wunſch in ein Fürwahrhalten, für den gegenwärtigen Augenblick, übergehn kann. Kant eignet bloſs der Moralität des Menſchen das Recht zu, einen innern Zwang zu gründen, Gott und Unſterblichkeit vorauszuſetzen, und hier fragt es ſich, ob er nicht das Recht hatte, den Ideengang, mit welchem der moraliſche Menſch, ſo bald er über ſeine Natur und Beſtimmung philoſophirt, zum Glauben an die Religion übergehn muſs, in deutlichen Schlüſſen darzuſtellen; ob er hingegen, wie Herr Ewald meint, es beym bloſsen Gefühle bewenden laſſen muſste, ohne es zergliedern und aufklären zu wollen. „Dieſer Glaube,“ ſagt er, „darf nicht entwickelt, in Vernunftpoſtulate aufgelöſt werden; und auch ein *Kant* durft' es nicht, und konnt' es nicht. Ein elektriſcher Schlag läſst ſich nicht auf das Papier zeichnen, und durch den Verſtand läſst ſich die Innigkeit einer Empfindung nicht empfinden, nicht mittheilen.

Es ist ein Gefühl, das einer in sich *haben* muss, wenn es ihm etwas seyn soll. Dem speculativen Kopfe ist es nichts; es lässt sich damit kein andrer überzeugen, so wenig jemand durch Zergliederung von Händels Messias für Musik zu gewinnen ist. Bloss die *Innigkeit*, *Lebendigkeit* des Gefühls ist Beweis, dass es analoge Gegenstände geben müsse, aber natürlich kann es bloss *dem* Beweis seyn, der so innig fühlt." Herr Ewald scheint die *Gründe* des auf Moraltät gegründeten Glaubens an Religion und das *Fürwahrhalten* davon selbst, zu vermengen. Die *Gründe* müssen *gedacht* und *begriffen* werden, wenn auch nicht mit logischer Deutlichkeit; das *Fürwahrhalten* selbst kann nur *gefühlt* werden. Wenn der moralische Mensch, wegen des Bewusstseyns seiner Moralität, Gott und Unsterblichkeit mit inniger Ueberzeugung glaubt, so hat er vorher Ideen verknüpfen, hat gewisse Sätze im Zusammenhange mit gewissen Gründen vorstellen müssen; diess ist kein blosses Gefühl, sondern Handlung des Verstandes und der Vernunft, eine Handlung, welche in der Seele gerade nicht mit völliger Deutlichkeit vor sich zu gehen braucht, um *Ueberzeugung* zu *bewirken*, welche oft vielmehr schnell, bewundernswürdig, unbegreiflich schnell geschieht, und doch diese Wirkung hervorbringt. Das *Fürwahrhalten* nun entsteht dann, wenn der Satz im Zusammenhange mit seinen Gründen, in solcher Harmonie mit den Gesetzen der Erkenntnisskräfte erscheint, dass Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht mehr möglich ist; dann neigt sich das erkennende We-

ıen ihm ganz hin, und wird vom Gefühle eines uneingeschränkten Zutrauens zu demselben erfüllt. Ein Glaube, auf dunkel vorgestellte Gründe gestützt, ist ein sehr unsichrer Glaube. Oft werden wir von Zuversicht zu Sätzen eingenommen, von deren Nichtigkeit wir uns zu unsrer Beschämung überzeugen, so bald wir die Gründe aus ihren Schatten ans Licht ziehn. Sollen wir bey dem moralischen religiösen Glauben vor einer solchen Entdeckung sicher seyn, so müssen wir die Gründe desselben deutlich entwickeln, müssen den Ideengang Schritt für Schritt beleuchten, den der Mensch im Bewusstseyn der Moralität, zur Religion nimmt. Das *Gefühl* des *Fürwahrhaltens* kann nicht aufgelösst, nicht entwickelt, nicht in Ideen und Schlüsse verwandelt werden; allein seine Rechtmäfsigkeit wird geprüft, indem man die Gründe erwägt, wodurch es erzeugt worden. Was verdient nun Kant für Tadel, indem er uns diejenigen *Gründe des Fürwahrhaltens der Religion* deutlich dargestellt hat, welche im *Bewufstseyn der Moralität* liegen? — indem er gezeigt hat, wie der Mensch, sobald er das Sittengesetz seiner Vernunft in seiner unnachlassslichen Gültigkeit, und nach seinem vollen Umfange, anerkennt, innerlich gedrungen ist, Unsterblichkeit und Daseyn Gottes vorauszusetzen, beyde in der That *fordern* muss? — Hat er etwa hier „*ein unzergliederbares Gefühl auflösen wollen*, hat et etwa „*das Gefühl in ein Postulat verwandelt?*" Ich finde nirgends, dass Kant habe das *Gefühl des Fürwahrhaltens* der moralischen Religion zergliedern wollen; um diess zu versuchen ist er zu sehr Phi-

losoph, weiſs als ſolcher zu gut, was aufgelöſst werden kann, und was einfach iſt, hat dieſs auch mehr als irgend Einer in ſeinen tiefſinnigſten Schriften gezeigt. Allein die *Vernunftgründe*, durch welche dieſes *Gefühl* von jeher in reinen Herzen entſtanden iſt, und der Natur nach nothwendig entſtehen muſs, dieſe hat er mit völliger Deutlichkeit entwickelt, und dadurch etwas ſehr Verdienſtliches ausgeführt. Das *Gefühl* hat alſo Kant auch nicht in ein *Poſtulat* verwandelt. Das *Gefühl* ſetzt das *Poſtulat* voraus, und daſs es wahr ſey, mit den Geſetzen der Erkenntniſskräfte des Weſens vollkommen harmoniere. Freylich viele Menſchen denken die *moraliſchen Gründe*, welche dieſes *Gefühl* des Fürwahrhaltens erzeugen, *allezeit* ſo dunkel, daſs ſie ein bloſses *Gefühl*, und das Denken derſelben ein bloſses *Fühlen* ſcheint, ſie erheben dieſelben nie zur Klarheit und Deutlichkeit; ſelbſt diejenigen, welche ſich von dieſen Gründen ihres Glaubens ausführliche Rechenſchaft gegeben, ſie entwickelt und verdeutlicht haben, müſſen ihre Kraft auch bey dunkler Vorſtellung fühlen. Allein deſshalb ſind dunkel vorgeſtellte Gründe kein Gefühl, und das dunkle Vorſtellen der Gründe kein Fühlen. — Wie ganz ungerecht beurtheilt alſo Herr *Ewald* Kanten, wenn er (S. 48.) ſagt: „*Kant hat für die Ohren gemahlt, für die Augen Muſik geſetzt; das heiſse Verlangen der Seele nach einem Gott und einer Unſterblichkeit, das Einer Seelenkraft viel ſeyn kann und iſt, hat er vor das Departement einer andern gebracht, vor der es nichts iſt, und nichts ſeyn kann. Und mich dünkt, Zietens Genie-*

plane und Geniethaten könnten vor einem Hofkriegsrath von lauter Staatsmännern keine ſchlechtere Figur machen, als das innige, lebendige, oft unſer ganzes Weſen durchbebende Bedürfniſs einer Gottheit, einer ewigen Fortdauer vor dem Richterſtuhl der reinen ſpeculativen Vernunft." — Ich halte es für unnöthig, noch etwas hierüber zu erinnern, da ich in der *erſten Betrachtung* umſtändlich von der Organiſation des religiöſen Gefühlsglaubens gehandelt habe, und in den *nächſtfolgenden* von den *moraliſchen* Beweisgründen für die Wahrheit der Religion ganz ausführlich ſprechen muſs. Das Einzige wiederhole ich, daſs ich durch das Wenige, was ich über Herrn Ewalds Kritik der Kantiſchen Erweismethode geſagt habe, keinesweges Geringſchätzung ſeiner Schrift verurſachen will, die mich mit wahrer Achtung und Liebe ihres denkenden und fühlenden Verfaſſers erfüllt hat.

III. In der Sinnenwelt ſelbſt kann die Bedingung und der letzte Grund des moraliſchen Syſtemes nicht liegen, wovon der Menſch ein Glied iſt. Dieſer Satz kann und muſs in ſoweit erwieſen werden, daſs die volle Berechtigung des moraliſchen Menſchen, einen von der Welt verſchiedenen Gott vorauszuſetzen, daraus erhelle. Der Kantiſche praktiſche moraliſche Beweis hat hier unſtreitig vielen Vorzug. Der Menſch iſt in der Situation, von welcher Kant denſelben (Beweis) ausführt, gezwungen, augenblicklich zu entſcheiden, darf die Entſcheidung keinesweges aufſchieben. Wenn er nun überzeugt iſt, daſs es für uns unmöglich iſt,

jemals in der Sinnenwelt den letzten Grund der Moralität aufzufinden, so tritt hier ein Zwang ein, sich den Urheber des moralischphysischen Weltsystems ausser der Welt zu denken, und keine Spitzfindigkeit dürfte wohl je einen solchen Glauben erschüttern.

Anhang zur fünften Betrachtung.

Man hegt gemeiniglich das Vorurtheil, als ob Kant in seinem neuen Beweise für die Religion, der Menschheit einen neuen noch unbetretenen Weg zu eröffnen gedenke, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit zu gelangen. Das war nie des tiefsinnigen Mannes Meynung. Er wollte blofs das wahre, feste, ewige Interesse darlegen und entwickeln, welches die Menschheit zu diesen Wahrheiten hintreibt, ein Interesse, welches von jeher gewirkt hat, und wirken muſste, weil es in der Natur des Menschen selbst gegründet ist. Unbegreiflich ist es, wie so viele scharfsinnige Denker diese Triebfeder in der Vernunft übergehen konnten, ohne von ihr in der natürlichen Theologie ganz vorzüglich Gebrauch zu machen. Selbst Crusius, der sich durch seine Bestimmtheit und Strenge in der Theorie der Pflichten bey vielen den Nahmen eines Schwärmers erworben hat, thut es in seiner natürlichen Theologie so flüchtig, daſs er den religiösen Glaubensgrund, hergeleitet von dem *Gewissen im Men-*

ſchen, unter die *bloſs Wahrſcheinlichkeit gewährenden* Beweiſe ſtellt.

Ich finde viele Uebereinſtimmung mit dem Kantiſchen Ideengange in der kleinen Schrift eines vortreflichen Kopfs, des Herrn Girard: *l'ami de la nature, a Paris*, 1787. und ergreife die Gelegenheit, ſie dem deutſchen Publicum bekannt zu machen. Das Ganze iſt dem Scheine nach bloſs eine Phantaſie ohne geſetzmäſsige philoſophiſche Ordnung; allein genauer betrachtet kann man dieſe bey allem oft üppigem Ueberfluſſe von Bildern nicht verkennen. Die Wahrheiten der Religion ſind an das Bewuſstſeyn der Moralität, und die kräftigſten Scenen der äuſsern Natur geknüpft, mit einer Einfalt, einer Innigkeit und Stärke vorgetragen, welcher wenigſtens kein reines Herz widerſtehen kann. Ich erlaube mir dieſe Excurſion um ſo ungeſcheuter, da die meiſten meiner Leſer durch die vorhergegangene lange Reihe der abgezogenſten Ideen ermüdet ſeyn dürften, und ich weder an die Regeln eines Syſtems noch eines Compendiums gebunden bin. Ich übergehe den bloſs dichteriſchen Eingang, und hebe die für meinen Zweck vorzüglich wichtige Stelle aus:

„In jener Hütte am felſigen Gebirge verlebte der fromme Ariſtée ſeine friedlichen Tage in Betrachtung der Natur und Erforſchung der Wahrheit. Er lehrte und unterſtützte die Bewohner dieſer Gegenden, flöſste der Jugend Liebe der Arbeitſamkeit und Tugend ein, und verbreitete Hoffnung und Glückſeeligkeit rings um ſich her. Sein Andenken iſt geſegnet; ſchaarenweiſe kommt man,

besucht seine Grabstätte, und geht unter das Dach, wo er wohnte, mit der Andacht, wie man einem Tempel sich nähert.

Der Tag war noch nicht angebrochen, da ich zum erstenmahle in diese Einsamkeit kam; tiefe Ruhe herrschte noch über der Luft und über der Erde, unbewegt hiengen die Blätter der Bäume; die Thiere schlummerten, der glückliche Ackermann kostete in seiner Strohhütte das Labsal des Schlafs, und die Unschuld athmete noch sorgloss vor den Angriffen der Ehrsucht und Unterdrückung. Die allgemeine feierliche Stille öffnete schon im Voraus mein Herz grossen Gefühlen, als der Himmel sich allmählich umgoldete, und die flammende Sonne hervortrat. Da bemerkte ich an der Stirne eines Felsen, den sie mit ihren ersten Strahlen beleuchtete, desselben, wo Aristéens Asche ruht, Worte eingegraben von seiner Hand; ich lese, und glaube ihn selbst zu hören. Menschen, deren Vernunft unstät herumirrt, und eine Stütze bedarf, hört Aristéens Worte!

„Ich sah' das Gestirn des Lichts mit jedem Tage im bestimmten Momente aufgehn, sah alle Planeten des Himmels in regelmässigem Laufe ihre unermesslichen Kreisbahnen durchwandern, sah zahllose Wesen nach den Gesetzen von tausend verschiedenen Instincten, den Menschen allein an der Spitze von allen auf den Pfaden der Sittlichkeit einhergehn; da sagte ich: *Es ist Ordnung im Weltall, und Begriffe der Gerechtigkeit in den Herzen der Menschen. Die Macht, welche die Ordnung der Natur gründete, und erhält, gab dem Menschen nur ein Ge-*

ſetz der Gerechtigkeit, damit er ſelbſt Schöpfer von Ordnung in ſeinem Herzen würde.

Alles iſt der Regel der Ordnung untergeben; der ewige Wirbel, welcher alle Weſen, Zeiten und Welten ergreift, führt alles nach und nach zum Daſeyn, zum Gefühle, zur Vollkommenheit über.

Der Menſch iſt ein vernünftiges Weſen, fähig der Vervollkommung, fähig des Guten und des Böſen.

Das Gute, was einem ſolchen Weſen mehr zu Theil wird als Uebel, iſt der Maaſsſtab ſeines Verdienſtes, die Mehrheit des Uebels der Maaſsſtab ſeiner Schuld.

In der moraliſchen Ordnung kann eben ſo wenig, als in der phyſiſchen eine Wirkung ohne Urſache Statt finden; dieſs wäre das Gute und das Uebel, welches das Verhältniſs des Verdienſtes und der Schuld überſchritte.

Die Glückſeligkeit des Menſchen muſs mit ſeiner Tugend, ſein Leiden mit ſeiner Unſittlichkeit in Harmonie ſtehen; dieſs iſt die unwandelbare Ordnung der Gerechtigkeit und Moralität.

Beſcheidene Weisheit leitete Ariſtéens Antworten bey Fragen, welche man ihm that. Ein Mann von gereiftem Alter fragte ihn, wie er ſeinen Lebenswandel einrichten ſolle. „Zieht,“ ſagte dieſer, „eure Vernunft, euer Gewiſſen zu Rathe, und thut, was nach eurer Ueberzeugung das Beſte iſt!“ — „Aber die Vernunft iſt nur zu oft ſchwach,

beunruhigt von Leidenſchaften, umnebelt von Vorurtheilen; warum ſind wir ſo gebrechlich, dem Laſter und Irrthum ſo unterworfen? Konnte uns Gott nicht gleich gut und gerecht erſchaffen?" — So kann kein Geſchöpf beginnen. Auſser der ewigen Gerechtigkeit Gottes muſs ſich jede andre erſt durch freye Ausübung der Tugend entwickeln. Hätte Gott ein Weſen von reiner ſittlicher Güte geſchaffen, unfähig irgend zu ſündigen, ſo war die Tugend dieſes Geſchöpfes Tugend der Gottheit ſelbſt, ohne Verdienſt, ohne Würdigkeit der Belohnung. Die Hand, welche der äuſsern Natur ihren feſten Gang vorſchrieb, konnte unſern Herzen allerdings Feſſeln und Zwang anlegen. Aber Freyheit war für das ſittliche Syſtem nothwendig, denn ohne ſie iſt Verdienſt und Lohn unmöglich. Die Freyheit, welche Gott dem Menſchen gab, iſt das gröſste Wunder der Schöpfung. Das Nichtſeyn in Daſeyn zu verwandeln, iſt das Meiſterſtück ſeiner Macht, Weſen tugendfähig zu machen, das Meiſterſtück ſeiner Weisheit." — Ihr redet von Gott, Ariſtée; aber dieſes Weſen iſt ſo fern von uns! Der Menſch kann ihn nicht anſchauen und nicht begreifen"! — „Was würdet ihr," antwortete Ariſtée, von den Inſecten ſagen, die unter unſern Füſsen kriechen, wenn ſie, wie wir, den Lauf der Geſtirne zu ermeſſen begehrten? *Sähen wir Gott, wie wir die Sonne ſehen, ſo wäre das moraliſche Syſtem vernichtet.*"

Bey dieſem Gedanken ſammelte ſich der Mann, und brach, nach einem kurzen Schweigen, in die Worte aus:

„Unerschaffener Urquell aller Ordnung, erste Ursache der Dinge, unsichtbarer Beweger und Lenker des Weltalls, unerreichbar ist für den Blick des Menschen deine Ewigkeit, deine Unendlichkeit, dein ganzes Wesen, und so muss es nach dem Plane deiner Weisheit seyn. Wenn uns deine Wahrheit und alle deine göttlichen Eigenschaften im vollen Glanze erschienen, wir würden, in unaufhörlichem Entzücken verlohren, unsre Bestimmung auf Erden nicht erfüllen können; und erinnerte uns auch die Natur an die Pflichten der Menschheit, so würde die Anschauung der himmlischen Vollkommenheiten uns mit unwiderstehlichem Zuge zum Guten fortreissen, und unsre Tugend würde kein Verdienst haben.

Aber, wenn du auch, grosser Gott, dem schwachen Sterblichen dein Wesen verbirgst, so kündigt ihm dennoch alles deine Macht, Gerechtigkeit und Güte an.

Meine Augen werden nicht vergebens die Wunder der Natur sehen. Erhabenes Staunen erfüllt mich beym prachtvollen Schauspiele deiner Himmel; und in Danksagung zerfliess ich, wenn ich die fruchtreiche Erde betrachte; geniess ich ihre Güter, dann bete ich deine Güte an, treffen mich ihre Uebel, dann bet' ich die Plane des unwandelbaren Wesens an, dessen Wege mir unbekannt sind, und lege mit Zuversicht meine Uebel und meine Ergebung in die ewige Wage seiner Gerechtigkeit. Meine ganze Seele giebt sich ihm hin, mein Wesen taucht sich unter in die Quelle alles Daseyns und Lebens; da find' ich Hoffnung,

die mein Herz bey den Leiden der Menschheit tröstet.

Aristée liebte die Jugend, unterrichtete sie gern, leitete gern ihre ersten Schritte auf die Bahn der Tugend. Seine Hülfe konnte sich nicht so weit verbreiten, als seine Liebe; aber seine Wünsche und sein Gebet umfaste die ganze Menschheit. Oft sprach er zu Gott in der Ergiessung seines Herzens:

„Höchstes aller Wesen, deine Hand bildete den Menschen, um ihn glücklich zu machen; aber deine Gerechtigkeit wollte, dass er durch freye Wahl dessen, was dir gefällt, seine Glückseeligkeit verdienen sollte. Dass doch diese kostbare Freyheit das Werkzeug seiner Seeligkeit werde! dass er von ihr *den* Gebrauch mache, wozu Vernunft und Gewissen ihn auffordern! Dann wird sein Herz sich der Gerechtigkeit und Wahrheit öffnen. Dann wird der Tyrann sein eisernes Scepter zerbrechen; dann sinkt der Meuchelmörder zu den Füssen der wohlthätigen Menschheit, der Verleumder zu den Füssen der Unschuld, der Lasterhafte zu den Füssen der Tugend. Dann verschwinden Fanatismus, Aberglaube, tausend sinnlose Irrthümer, wie Gespenster der Nacht vor dem Strahle des schönen Tages. Der Mensch erkennt im Menschen das Geschöpf Gottes, den Bruder, welchen er lieben soll; in Gott den Regierer der Welt, seinen Schöpfer und Vater. Und du, mächtiger Gott, siehst dann in deinen Geschöpfen Wesen, die deiner Liebe werth sind.

O führe ſie ſchnell herbey, dieſe glückliche Zeit des Lichts und des Friedens; daſs die Wahrheit endlich einmahl in wolkenloſem Glanze erſcheine, daſs die ſüſsen Banden eines allgemeinen Wohlwollens alle Menſchen vereinen; daſs im Schooſse der Unſchuld und Tugend, im Schooſse einer reinen Wolluſt, die Natur ohne Unterlaſs neue Geſchlechter erzeuge, die, an ſich gezogen von deiner Liebe, ſich von Welt zu Welt bis zum Gipfel der Schöpfungen erheben, lobpreiſen deine Macht und die Wohlthaten ihres Schöpfers.

So flehte Ariſtée täglich zu Gott; ſein letztes Gebeth, am Tage ſeines Todes, war dieſes:

Der du gleich mächtig und gütig biſt, der du mir das Daſeyn und die Kraft, dich zu lieben, gabſt, Vater der Natur, dein Wille iſt der Grund meines Daſeyns; aber du wollteſt, daſs mein eigner nur, Grund meiner Handlungen werde. Ja, daſs ich da bin, ich fühl' es, das iſt durch dich; aber wenn ich Gutes oder Böſes that, ich fühl' es, daſs das mein Werk war, und daſs ich es auch nicht thun konnte.

Barmherziger Gott, löſche aus meinem Leben alle Züge, die mein Herz nicht für ſein anerkennt; du weiſst, daſs dieſes ſchwache Herz die Tugend ehrte, weiſst, daſs es dich liebt, und dich anbetet.

Gerechter, guter Gott, ich habe die Gerechtigkeit geliebt, habe Beleidigung vergeben, und die Unglücklichen getröſtet. Vergieb mir, wie ich ihnen vergab, erbarme dich deines Geſchöpfs, wie es ſich ſeiner leidenden Brüder erbarmte.

Niemand war inniger vom Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit überzeugt, als Ariſtée. Als er einſt tugendhafte Denker Zweifel über dieſe troſtvollen Wahrheiten erheben hörte, verſuchte er ihnen den Glauben mitzutheilen, der ihn ſo ſehr beſeeligte. *Natur*, ſprach er, *Vernunft*, *Wahrheit*, bringt die, welche euch lieben, zur Erkenntniſs, daſs ihr nicht durch zufälliges Zuſammentreffen der Elemente da ſeyd, daſs eure Fackeln keine blinde Macht anzündete, bringt ſie zur Erkenntniſs, daſs die Materie, welche, belebt vom göttlichen Hauche, alle Weſen gebähren konnte, die Tugend allein nicht zu erzeugen vermochte, und daſs dieſe Tugend, welche ſie ehren, nichts wäre, als ein leeres Wort, als ein Wahn groſser Herzen, die Thorheit der Weiſen, wenn es keinen Belohner gäbe; laſst ſie fühlen, daſs jene unſichtbare Macht, welche die unausſprechliche Würde der Tugend ſchuf, den Guten, der ſie liebt, und der Böſen, den ſie verachtet, nicht in einem und demſelben Nichts begraben kann.

Ich werde in der Folge noch einige Stellen aus dieſer intereſſanten Schrift mittheilen.

Sechste Betrachtung.

Vom Fürwahrhalten, und besonders vom Glauben. —

So gewiss es eine ganz eigene Richtung der Erkenntnisskräfte des Menschen ist, wenn er, verlassen von allen Gründen, hergeleitet aus Einsicht in die Natur eines Gegenstandes selbst, nur gestützt auf das Gefühl eines dringenden Bedürfnisses, welches allein durch ihn befriedigt werden kann, denselben uneingeschränkt für wahr hält; so gewiss muss diese Richtung mit einem besondern, dieselbe auszeichnenden Nahmen benannt werden. Nennt man nun dasjenige Fürwahrhalten, welches durch Einsicht in die wirkliche Natur eines Gegenstandes entsteht, wenn es hinlänglich gegründet ist, ein *Wissen*: so giebt es in der That für dasjenige Fürwahrhalten, was auf bloss subjectiven aber zureichenden Gründen beruht, kein schicklicheres Wort, als *Glauben.* Da diese Benennung so häufig gemissdeutet, und der Gegenstand, welchen es bezeichnet, verkannt wird, so scheint es mir nicht unnütz, etwas umständlicher davon zu handeln. Ich fange vom *Fürwahrhalten* als der Gattung an, und gehe dann erst zu der Art über.

1.

Durch *die Wahrheit* entsteht, wenn ihre Wirksamkeit durch nichts gehindert wird, *das wirkliche Fürwahrhalten.*

2.

Wenn die Wahrheit nichts anders ist, als dasjenige Verhältniſs eines Erkentnisses zu den unwandelbaren Gesetzen des menschlichen Erkenntniſsvermögens, nach welchem sie dergestalt damit harmonieren, daſs Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht möglich ist: so ist das Fürwahrhalten nichts anders als das *Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein solches Erkenntniſs.*

3.

Das *Fürwahrhalten* ist ein *innres Gefühl* des Subjectes, *welches selbst* nicht aufgelöſst, nicht dargestellt, nicht mitgetheilt werden kann.

4.

Alles *Fürwahrhalten* bezieht sich auf *Vorstellungen*, und man kann nichts für wahr halten, denn solche. Alles Fürwahrhalten beruht auch auf *Gründen;* allein nicht alles, sondern nur einiges auf der *Vorstellung der Gründe.*

Man pflegt nur zu gewöhnlich die *Wahrheit* und das *Fürwahrhalten* eines Erkenntnisses zu vermengen, ein Fehler, welcher von wichtigen Folgen ist. Alles *Fürwahrhalten* an sich, ist bloſs *subjectiv*, allein nicht alle *Wahrheit.* *Kein Fürwahrhalten* kann *aufgelöſst*, *dargestellt* und *mitgetheilt* werden; aber allerdings kann dieſs diejenige Wahrheit, welche *von Vorstellungen abhängt.* Eine Wahrheit ist allezeit eine Vorstellung; allein das Fürwahrhalten ist nie selbst, eine bloſse Vorstellung.

Ich erkläre das *Fürwahrhalten für ein Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein Erkenntnifs*, und glaube damit seinen Charakter bestimmt angegeben zu haben, mufs aber den Ausdruck der *uneingeschränkten Zuversicht* näher bestimmen.

Wenn der Mensch auf ein *Erkenntnifs uneingeschränkte Zuversicht* setzt, so bezieht er es nicht blofs auf Vorstellen und Denken, sondern bezieht es auch auf Handlungen, die ihm gemäfs möglich sind, und bezieht solche Handlungen auf dasselbe. Das *Fürwahrhalten* ist also, dürfte ich wohl sagen, nicht blofs *theoretisch*, sondern allezeit auch *praktisch*; es enthält nicht blofs das Bewufstseyn *logischer* Zufriedenheit, sondern auch das Gefühl der Berechtigung und der Nothwendigkeit, in Thun und Lassen das Erkenntnifs vorauszusetzen, und darauf ohne weitere Kritik zu bauen. Beydes ist im *Bewufstseyn uneingeschränkter Zuversicht* auf das Erkenntnifs nothwendig enthalten.

Denkende Köpfe haben es den Schwärmern selten zugestanden, dafs Wahrheit etwas sey, was sich nicht zergliedern, nicht ausdrücken, nicht mittheilen lasse, haben vielmehr von jeher über Aeufserungen dieser Art gespottet. Ich finde in der Aussage derselben freylich eine Verwirrung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe, aber zugleich eine unläugbare Wahrheit. Schwärmer verwirren in diesem Falle allezeit *die Wahrheit* und das *Fürwahrhalten*; eine Erscheinung, die den kritischen Beobachter nicht in Erstaunen setzen kann. Ihre Erkenntnisse beruhen selten auf deutlich vorgestellten Gründen, sie scheinen mit ihren Gründen

bloſs ein Gefühl zu ſeyn; da nun das Fürwahrhalten wirklich nichts mehr als ein ſolches iſt, ſo laſſen ſie alles in Eines, in ein einfaches, wie es ihnen ſcheint, untheilbares, unausdruckbares, unmittheilbares Gefühl zuſammenfallen. Was alſo das *Fürwahrhalten* ſelbſt anbelangt, ſo haben ſie volles Recht; es iſt dieſs ein inneres Seelenphänomen, das man nur *in ſich fühlen* kann.

5.

Das Fürwahrhalten iſt entweder ein unmittelbares, welches keiner Gründe bedarf und keiner Gründe fähig iſt, oder ein mittelbares, welches auf Einſicht von Gründen beruht.

6.

Allem mittelbaren Fürwahrhalten liegt ein unmittelbares Fürwahrhalten zum Grunde.

7.

Die Gegenſtände des unmittelbaren Fürwahrhaltens ſind das eigene Daſeyn des Menſchen, das Daſeyn der Auſsenwelt, die angebohrenen Formen, Geſetze und Principien des geiſtigen Vermögens. In wiefern das Fürwahrhalten dieſer Erkenntniſſe nicht von Einſicht der Gründe abhänget, ſondern bloſse unmittelbare angebohrne Zuverſicht des Subjectes auf ſich ſelbſt und die Natur iſt, ſo nenne ich es *Naturglauben.*

8.

Alles übrige Erkennen, Begreiffen und Demonſtriren, ſelbſt das mathematiſche Wiſſen

ruht auf dieſem Naturglauben, und kann ohne ihn nicht Statt finden.

Ich muſs an das Aergerniſs erinnern, welches ſich viele würdige Männer an der Aeuſserung des Herrn Jakobi genommen haben, *es gründe ſich alles Wiſſen und Demonſtriren auf Glauben* *). „*Wir alle werden*, ſagt er zu Mendelsſohn, *im Glauben gebohren, und müſſen im Glauben bleiben*, wie wir alle in Geſellſchaft gebohren werden, und in Geſellſchaft bleiben müſſen. Wie können wir nach Gewiſsheit ſtreben, wenn uns Gewiſsheit nicht zum Voraus ſchon bekannt iſt? und wie kann ſie uns bekannt ſeyn anders als durch etwas, das wir mit Gewiſsheit ſchon erkennen? Dieſes führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewiſsheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Gründe ausſchlieſst, und einzig und allein die mit dem vorgeſtellten Dinge übereinſtimmende Vorſtellung ſelbſt iſt. *Die Ueberzeugung aus Gründen iſt eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand.* Gründe ſind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, deſſen wir gewiſs ſind. Die Ueberzeugung, welche ſie hervorbringen, entſpringt aus Vergleichung, *und kann nie recht ſicher und vollkommen ſeyn.* Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entſpringt, Glaube iſt: ſo muſs die Ueberzeugung aus Vernunftgründen ſelbſt aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.

*) Briefe an Herrn Moſes Mendelſohn über die Lehre des Spinoza N. A. 215. 216. 217. 225. 228. 229.

Durch den Glauben wiſſen wir, daſs wir einen Körper haben, und daſs auſser uns andre Körper und andre denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſern Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz verſchiedenes, das weder bloſs Empfindung noch Gedanke iſt, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewiſsheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jede Menſchen zwingt zu *glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. „Ferner *): V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonſtriren, und *jeder Erweis ſetzt etwas ſchon Erwieſenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung iſt. VI. Das Element aller menſchlichen Erkenntniſs und Wirkſamheit iſt Glauben.*“ Ich glaube eben ſo wenig, daſs Herr Jakobi in dieſen und ähnlichen Stellen etwas anders gemeynt habe, denn was ich §. 6. §. 7. §. 8. ſage, als daſs irgend jemand, welcher den Sinn ſeiner und meiner Worte gefaſst hat, mit etwas Gründlichem dagegen auftreten könne. Mendelſohn, und ſeine, mehr von Leidenſchaft, als von unbefangener Denkkraft geleiteten Freunde gaben Jakobi's Ausdrücken die ſchiefſte Deutung, welche man ſich denken kann, während der ſeelige Wizenmann in

*) Ebendaſ. S. 225. 228.

seinen vortreflichen Resultaten, ihn mit edler Freymüthigkeit rechtfertigte. Ich wünschte die einzige Stelle: „*Die Ueberzeugung aus Gründen kann nie recht sicher und vollkommen seyn*" vernichtet, oder wenigstens mit der nöthigen Einschränkung versehen. Was würde uns der blosse Naturglaube an die Wahrheit des Daseyns unsrer selbst und der äussern Dinge, die Formen, Gesetze und Principien der geistigen Vermögen helfen, wenn es nicht möglich wäre, weiter zu gehn, und sich nach Gründen eine *sichere mittelbar wahre* Erkenntniss zu erwerben? Man hat in der That nicht nöthig, der mittelbaren von Gründen abgeleiteten Wahrheit etwas von ihren Rechten und Ansprüchen zu entziehn, um das Daseyn und die Nothwendigkeit des Naturglaubens zu erweisen, welcher sehr wohl mit der Ueberzeugung aus gedachten und begriffenen Gründen in einem und demselben erkennenden Wesen Statt findet, ja bey einem solchen, wie der Mensch ist, Statt finden muss.

9.

Jeder Versuch, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens durch Vernünftgründe erklären und begreiflich machen zu wollen, muss, der Natur der Sache zu Folge, zirkelförmig ausfallen.

10.

Alle Vorstellungen, welche einem wirklichen Gegenstande des Naturglaubens widerstreiten, sind falsch und unwahr.

11.

Diejenigen Vorſtellungen, welche nothwendig verknüpft ſind mit einem Gegenſtande des Naturglaubens, ſind richtig und wahr.

12.

Das mittelbare Fürwahrhalten beruht entweder auf Gründen, die aus Einſicht in die Natur der Gegenſtände ſelbſt hergeleitet ſind, auf welche ſich die Wahrheiten beziehn, oder auf Gründen, welche aus der Natur des Subjectes hergenommen ſind, welches etwas für wahr hält. Jenes Fürwahrhalten nennt man Wiſſen, dieſes, wiefern es, wenn es ächt ſeyn ſoll, von der Vernunft abhängen muſs, kann man *Vernunftglauben* nennen.

13.

Das Daſeyn überſinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Weſen kann man nur in einem Vernunftglauben für wahr halten.

14.

Der Menſch iſt doch durch die Vernunft gezwungen, das Daſeyn beſtimmter überſinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Weſen zu glauben, wenn ſie, ohne daſſelbe vorauszuſetzen, einen wirklichen Gegenſtand des Naturglaubens aufheben und für widerſinnig erklären müſste ja, ſie muſs dieſelben gerade ſo geeigenſchaftet glauben, wie ſie gedacht werden müſſen, wenn dieſer Gegenſtand des Naturglaubens nicht aufgehoben und für widerſinnig erklärt werden ſoll.

Ich habe mit diesen Sätzen auf noch einfacherm Wege, als es in der vorigen Betrachtung geschehn konnte, die Berechtigung des Menschen zum Vernunftglauben an übersinnliche, zur Sinnenwelt gar nicht gehörige Wesen bestimmt, ja, wie ich glaube, den Fall der Nothwendigkeit eines solchen dargethan.

Der Naturglaube, dieses unmittelbare allereinfachste Fürwahrhalten, ist dem Menschen so unveräusserlich und unwandelbar, als seine eigene Natur selbst, er könnte eher alles vertilgen, als ihn. Gestützt auf diejenigen Grundwahrheiten, welche die Gegenstände des Naturglaubens sind, erkennt er bestimmte Dinge der Aussenwelt, und bestimmte Zustände und Eigenschaften seines innern Gemüthes; erbaut von beyden ein System wirklich objectiv wahrer Erkenntnisse, ein System des Wissens, auf welches er uneingeschränkte Zuversicht setzt, und seine möglichen Handlungen bezieht. Diese Erkenntnisse würden denselben nie aus der Sinnenwelt zur Annahme von Gegenständen hinüberführen, welche gar nicht zur Sinnenwelt gehören, wenn es nicht Grundwahrheiten des Naturglaubens gäbe, welche für das nicht gelten könnten, was sie sind, wenn man nicht das Daseyn eines gewissen übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens voraussetzte. So gewiss es aber dergleichen giebt, so gewiss kann der Mensch unmöglich innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt seine Gedanken einschränken; er ist gezwungen, aus ihr heraus zu gehn, und dasjenige Wesen zu glauben, ohne dessen Annahme sein Na-

turglaube nicht bestehen könnte. Ein solcher Glaube beruht nun allerdings auf einem Grunde der Vernunft, ist also wahrhafter Vernunftglaube; er unterscheidet sich vom Naturglauben dadurch, dass *dieser* alle Gründe ausschliesst, ihrer auch nicht bedarf, *er* aber durch Gründe erzeugt wird, vom Wissen dadurch, dass hierbey eine gedoppelte Beziehung Statt findet, auf den gegebenen Gegenstand und gewisse Grundwahrheiten des Naturglaubens, bey ihm das ganze Fürwahrhalten von einer gewissen Grundwahrheit des Naturglaubens, oder ihnen allen, allein, abhängt, ohne sich auf den Gegenstand als wirklich für Gewahrnehmung und Vorstellung gegeben, beziehen zu können. Das Fürwahrhalten selbst ist eines und dasselbe Gefühl uneingeschränkter Zuversicht auf den Satz.

15.

Unter allen Gegenständen des Naturglaubens ist das Sittengesetz, welches ursprünglich in der Vernunft liegt, der oberste; dieses zwingt uns, wenn es anders hier Grade geben kann, das allerinnigste und festeste Fürwahrhalten ab.

Es ist nichts gewöhnlicher, als dass selbst scharfsinnige Männer dem Verfasser der Metaphysik der Sitten wegen des von ihm aufgestellten höchsten Gesetzes der Sittlichkeit den Einwurf machen: es setze dasselbe immer noch etwas Höheres voraus, ein allgemeineres Kriterium, woraus seine Wahrheit und Verbindlichkeit hergelei-

tet werden könne; man müſſe bey aller Ehrfurcht, welche es abdringt, nach einem Warum fragen.

Mir hat dieſer Einwurf nie von Wichtigkeit zu ſeyn geſchienen, er läuft offenbar auf eine Forderung hinaus, welche alle Gränzen menſchlicher Erkenntniſs und Wiſſens überſteigt. Wenn Sittlichkeit daſeyn ſollte, ſo muſste ſie von einem Principe abhängen, und zwar von einem oberſten Princip; allein dieſes Princip konnte nur in Beziehung auf den Menſchen, alſo nur ein relativ oberſtes ſeyn, konnte nur für ihn den zureichenden Grund ſeiner ſittlichen Handlungen enthalten, allein keinesweges überhaupt den zureichenden Grund ihres Daſeyns und Weſens. Für dieſes Princip giebt es nun allerdings ein höheres Darum; allein dieſs iſt uns nicht erkennbar, es liegt auſser den Gränzen unſeres Wiſſens. Letzte höchſte Principien müſſen ſich bey jedem endlichen Weſen finden, Principien, welche es annehmen und befolgen muſs, ohne ſich darüber irgend eine weitere Rechenſchaft geben zu können, als daſs es ſeine Natur nothwendig mache. Die Philoſophie kann nichts anders thun, als dieſe *höchſten* Principien angeben, und unwiderleglich darthun, daſs ſie wirklich *ſolche* ſind; ſie wird das Widerſpiel von ſich ſelbſt, wahre Unphiloſophie, ſo bald ſie die Gründe davon *erkennbar* und *begreiflich* machen will. Hat wohl irgend ein Denker ſchon einen andern erkennbaren Grund des höchſten Princips der theoretiſchen Vernunft, welches im Satze vom zureichenden Grunde ausgedrückt wird, anzugeben vermocht, als die Nothwendig-

keit der Natur der theoretiſchen Vernunft? Eben ſo unphiloſophiſch als es ſeyn würde, von dieſem Satze eine weitere Deduction geben zu wollen, eben ſo unphiloſophiſch wäre es auch, kein höchſtes Princip der praktiſchen Vernunft anzunehmen, oder für das als *höchſte* erwieſene noch ein höheres zu verlangen.

Unſer *Fürwahrhalten* des *Sittengeſetzes* iſt alſo in der That *Naturglaube*, unvermittelt, und uneingeſchränkt zuverſichtlich. Jede wahrhaft gute Handlung, jede moraliſche Ueberlegung und Erwägung der Gründe des Thuns oder Laſſens ſetzt den Naturglauben an Moralität voraus. Alles moraliſche Demonſtriren des Rechten und Unrechten, Guten und Böſen beruht auf dieſem Glauben.

Das nach Geſetzen begehrende und handelnde Vermögen des Menſchen iſt das oberſte, und gebiethet allen übrigen. Der moraliſche Naturglaube iſt demnach der wirkſamſte und ſtärkſte vor allen andern Arten des Naturglaubens. Allein er hat einen Feind neben ſich, den *Naturglauben* an das Princip des Vergnügens und des Nutzens, an das Princip der Klugheit, einen Feind, den er bekämpfen ſoll, und, wenn er ſeine ganze urſprüngliche Macht aufbiethet, wirklich bekämpfen kann, ſo oft er ihn in ſeiner Wirkſamkeit hindern will. Wenn der *Naturglaube* an die Moralität, und der *Naturglaube* an die Klugheit in Fällen der Colliſion ihre ganze Kraft gleich anwenden, ſo muſs nothwendig jener dieſen beſiegen. Der Naturglaube an die Moralität hat auſser ſeiner

unvergleichbaren Stärke auch noch das Ausgezeichnete, daſs der Menſch ihn über alles achten, daſs er warmes Intereſſe und Liebe für ihn hegen muſs, welches bey keinem andern Statt findet.

16.

Der Menſch iſt gezwungen, auch ohne alle objective Beweisgründe, das Daſeyn Gottes vorauszuſetzen, wenn er, ohne dieſes zu thun, den moraliſchen Naturglauben für vernunftwidrig erklären müſste. Dann muſs er *Vernunftglauben* haben, um nicht in ſeinem *Naturglauben* irr gemacht zu werden. Die Verknüpfung beyder iſt nothwendig, und der des *Naturglaubens* wegen angenommene *Vernunftglaube* muſs in dem vernünftigen Weſen gerade ſo ſtark und wirkſam ſeyn, als der Naturglaube ſelbſt. Man kann aber von dieſem Vernunftglauben keinen höhern Grund angeben, als die Nothwendigkeit, dem Naturglauben treu zu bleiben.

Der Menſch beſitzt neben ſeinem Naturglauben an Moralität auch einen Naturglauben an den Werth der Glückſeligkeit und des Genuſſes, zwey verſchiedene Naturglauben, welche an und für ſich nach verſchiedenen Principien zu verſchiedenen Zwecken hinwirken, und, wenn nicht irgend ein vermittelndes Erkenntniſs eintritt, ewig im Streite ſind. Man kann für den letztern eben ſo wenig als für den erſten einen weitern Grund angeben, als die urſprüngliche unveränderliche Beſtimmtheit der menſchlichen Natur. Der Na-

turglaube an Moralität macht den Naturglauben an Glückseeligkeit und Genuſs ganz unwirksam, in denen Zeitpuncten, wo er wirklich *sittlich gute* Entschlüsse hervorbringt; allein wie wohl er in diesen Zeitpuncten alles Vergnügen auſser Rechnung läſst, so führt er doch, wenn über die *sittliche* Natur des Menschen, den *wahren* Werth, und *ganzen* Zweck der Sittlichkeit philosophirt wird, zu der Ueberzeugung von dem gerechten Anspruche auf verhältniſsmäſsige Glückseeligkeit desjenigen Wesens, welches sich wahres sittliches Verdienst erwarb, hin. Der Naturglaube an Moralität vereinigt sich also nothwendig mit dem Glauben an den Werth der Glückseeligkeit, aber nur wiefern sie vom Verdienste gefordert wird; er ordnet sich also diesem Glauben unter. Der Naturglaube an Moralität bekommt dadurch keine Modification, so wie er nie seinem Wesen nach verändert werden kann; allein der Glaube an den Werth der Glückseeligkeit wird in Glauben an die Nothwendigkeit verhältniſsmäſsiger Glückseeligkeit für das Verdienst verwandelt. Der Naturglaube an Moralität kann ohne diesen also modificirten Glauben an Glückseeligkeit nicht bestehn; wenn man den letztern für unvernünftig erklärte, so müſste man eben das vom erstern thun. Betrachtete man nun aber die sinnliche Welt für sich, ohne Gottheit und Zukunft vorauszusetzen: so müſste man in der That den Glauben an Nothwendigkeit der Glückseeligkeit für das Verdienst, und dann auch den Glauben an Moralität für nichtige Grillen und einen sinnlosen Zwang erklären. Nun ist es aber unmöglich, ir-

gend einen Naturglauben von seinem Wesen abzutrennen; wenn also, durch Annahme eines Vernunftglaubens an ein übersinnliches, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges höchstes Wesen, der Naturglaube an Sittlichkeit, und der damit nothwendig verknüpfte Glaube an Nothwendigkeit der Glückseeligkeit für das Verdienst völlig begriffen, gerechtfertigt, und der einstigen Befriedigung ihrer Ansprüche versichert werden, und jener Vernunftglaube weder durch ein entgegengesetztes Wissen, noch durch einen entgegengesetzten Glauben geschwächt und verdächtig gemacht werden kann: so muss das vernünftige Wesen jenen Glauben in seine Natur aufnehmen, und eben so innig an ihm halten, als am moralischen Naturglauben selbst.

17.

Der auf den Naturglauben an Moralität gegründete religiöse Glaube wird ungemein befördert und bestärkt durch den Naturglauben an Einheit und Zweckmäfsigkeit, welcher der theoretischen Vernunft eigen ist, einen Glauben, welcher, wie der Naturglaube an Moralität, von unmittelbarer, unerweislicher Wahrheit ist, und welcher aufgehoben werden müfste, wenn ihn nicht der religiöse Vernunftglaube unterstützte.

Die *theoretische* und *praktische Vernunft* sind im Grunde ein und dasselbe *Vermögen höchster Principien*; kein Wunder, dafs das höchste Princip der theoretischen Vernunft Einflufs auf die Befestigung der Wahrheiten hat, welche mit dem höchsten

Principe der praktifchen nothwendig verknüpft find. Die theoretifche Vernunft fetzt bey ihrem Erforfchen des Möglichen, Wirklichen, und Nothwendigen voraus, dafs alles einer gefetzmäfsigen Einheit untergeordnet fey, und alles derfelben untergeordnet bleibe. Diefe Vorausfetzung beruht auf keiner Erfahrung; denn wie könnte diefe, fo unvollftändig, ausnahmevoll und zweydeutig, wie fie ift, eine Ueberzeugung von *dem* Umfange und *der* Nothwendigkeit erzeugen? Sie ift eine urfprüngliche reine Grundlage des Wirkens der Vernunft, ift wahrer Naturglaube, von dem wir uns fchlechterdings nicht lofs fagen können, wenn wir ihn auch nie mit Gründen erweifen können. Täglich und ftündlich mufs er feine Kraft äufsern, wenn anders nicht alle Federn unfrer Natur ftocken follen. Kein Wunder, dafs es uns unmöglich ift, Sätze für wahr zu halten, wodurch er eingefchränkt, gefchwächt, oder wohl gar aufgehoben würde, und dafs wir innerlich gezwungen find, felbft transfcendentale Vorftellungen anzunehmen, welche mit ihm nothwendig verknüpft find. Solche Vorftellungen find nun die von einem Gott, als dem allervollkommenften, nothwendigen Wefen, einem Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt nach den Principien der vollkommenften Vernunft. Nähmen wir diefe Wahrheiten nicht an, fo fiele darum zwar unfer Naturglaube nicht weg; allein er wäre ein unvernünftiger Zwang, dem wir folgen müfsten, ohne zu wiffen, ob er uns zur Wahrheit oder zum Irrthume hinführe, dem wir alfo auch ohne alle Beyftimmung unfrer Vernunft, und

ohne alles Interesse folgen müssten. Für sich allein schon würde also die theoretische Vernunft zum religiösen Glauben bestimmt werden, ihr Naturglaube würde an dem religiösen Vernunftglauben eine unentbehrliche Stütze bekommen. Allein es ist nicht möglich, dass in irgend einem Menschen die *theoretische Vernunft* bis zu diesem Ziele wirkte, ohne dass zugleich die *praktische Vernunft* ihre volle Stärke äusserte; denn *beyde* gehören ja einem und demselben Individuum gleich nothwendig und unabtrennlich zu. Da nun die praktische Vernunft dringender und angelegentlicher wirkt, als die theoretische: so glaube ich dieser nichts zu nehmen, wenn ich ihr bloss das Geschäft zueigne, den auf den Naturglauben an Moralität gegründeten religiösen Vernunftglauben, durch ihren Naturglauben an Einheit und durchgängige Zweckmässigkeit, zu befördern.

18.

Wenn der Glaube an Gott und Religion wirklich das leistet, was ihm eben zugeschrieben worden: so ist er der Vereinigunspunct, in welchem alle Naturglauben zusammentreffen, ohne welchen sie hingegen divergiren, oder einander und sich selbst aufzuheben streben.

Ich zweifle, dass irgend ein menschliches Erkenntniss zu einem erhabenern Geschäft bestimmt sey, als der religiöse Vernunftglaube, wie ich ihn hier vorstelle, und wie ihn jeder denkende Mensch sich selbst vorstellen muss. Durch ihn wird eigentlich der Mensch erst ein wahres Wesen, ohne ihn ist

er nur eine Sammlung von Materialien und Kräften, welche ohne gesetzmäſsige harmonirende Beziehung nach entgegengesetzten Richtungen, zufällig und zwecklos wirken. Durch ihn wird er erst in den Stand gesetzt, seine mannichfaltigen Naturglauben nicht bloſs für Fesseln eines tyrannischen Zufalls zu halten, sondern sie mit den gerechten Forderungen der Vernunft einstimmig zu denken.

19.

Wenn man allem diesem zu Folge sagt, der Vernunftglaube an Gott sey für den Menschen nothwendig, es könne keiner ihm seinen ganzlichen Beyfall versagen, so hat dieses keinen andern Sinn, als, daſs alle, deren geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältniſsmäſsigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, welche also durchaus bestrebt sind, Einigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst zu bewirken, und kein ächtes Mittel, dieses zu thun, ungebraucht lassen, sich gezwungen fühlen müssen, denselben anzunehmen.

20.

Die Grundlage aller Handlungen der Vernunft ist also Naturglaube, und das höchste Ziel aller, religiöser Vernunftglaube. Glaube ist Anfang und Ende alles Wirkens unsrer Erkenntniſsvermögen.

Mit dem Begriffe des religiösen *Glaubens* ist der Begriff des religiösen *Hoffens* genau verbunden, und es wird nicht überflüssig seyn, auch *diesem* eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

1.

Hoffnung ist Erwartung eines künftigen Gutes, ohne zureichende objective Gründe, 1) entweder wegen überwiegender objectiver Fürgründe (conjecturale Hoffnung), 2) oder in völliger Ermangelung objectiver Für- und Gegengründe, *a*) wegen überwiegender subjectiver Fürgründe (subjective Hoffnung), *b*) wegen völlig zureichender subjectiver Fürgründe, denen gar keine Gegengründe im Wege stehen (gläubige Hoffnung).

Wir haben es hier bloss mit der letztern zu thun.

2.

Für zukünftige übersinnliche von der Sinnenwelt ganz unabhängige Ereignisse und Zustände, kann es gar keine weder zureichende noch unzureichende objective *Für-* und *Gegengründe* der Hoffnung geben, sondern bloss subjective, welche aber völlig zureichend seyn müssen.

Man wende zur Erläuterung dieses §. an, was in der V. Betr. IV. Abschn. §. 1. 2. 3. gesagt worden.

3.

Die Zukunft an sich ist für uns etwas Unerkennbares und Unbegreifliches. Dennoch müssen wir unsre religiösen Hoffnungen auf sie be-

ziehn, nicht als *Erſcheinung*, ſondern als *Ding an ſich* (Phänomenon), müſſen nicht *ſinnliche* Zukunft, ſondern *überſinnliche* (Noumenon) denken.

Der Begriff *Zukunft an ſich* ſcheint einen Widerſpruch zu enthalten, allein in der That iſt es nicht alſo. Wir müſſen bey dieſem Begriffe *ſeine Materie* und *ſeine Form* unterſcheiden. Die Materie ſind Dinge, Kräfte, Eigenſchaften, Zuſtände, welche vorgeſtellt werden können; die Form iſt die Zeit. Die Zeitform iſt nicht an der Materie, ſondern *ſie* nimmt der Menſch aus ſich, und trägt ſie auf dieſelbe über; allein die Materie muſs *ſo* beſchaffen ſeyn, muſs ſich *ſo* verhalten, daſs ſie nach der Form der Zeit vorgeſtellt werden kann.

Ueberhaupt muſs man, wiewohl die Zeit bloſs Form der innern Sinnlichkeit iſt, dennoch in den Dingen an ſich, welche vorgeſtellt werden können, ein *Correlatum* derſelben annehmen, welches an ihnen auf irgend eine Weiſe ſeyn muſs, wenn die Form der Zeit auf ſie in der Vorſtellung ſoll angewendet werden können. Dieſes *Correlatum* kennen wir nicht, dürfen es auch nicht mit der Form, welcher es correſpondirt, für identiſch halten, müſſen uns aber doch allezeit darauf beziehen, ſobald wir die Dinge nicht bloſs als Erſcheinungen betrachten. Wie ſich nun das *Wirkliche unter der Form der Zeit* in *Vergangenes*, (*Phänomenon*) *Gegenwärtiges*, (*Phänomenon*) und *Künftiges* (*Phänomenon*), theilt; ſo müſſen wir es in Rückſicht der bloſsen Subjectivität der Zeitform, in Beziehung auf ihr überſinnliches *Correlatum*, auch

theilen in *vergangenes Noumenon*, *gegenwärtiges Noumenon*, *künftiges Noumenon.*

Aus diesem Gesichtspuncte ergiebt sich nun noch deutlicher, wie *für* unsre religiöse Hoffnungen *objective* Gründe eben so wenig möglich sind, als *gegen* sie. Wir hoffen eine unendliche Fortdauer der Welt, ihrem Zwecke völlig gemäss, und demnach auch eine endlose persönliche Fortdauer unsers eigenen Wesens, angemessen unsrer Bestimmung. Allein wir kennen die *Welt an sich* eben so wenig, als unsre innere *geistige Natur* an sich, beyde bloss, wie sie uns in unsern Vorstellungen nach den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, aus dem absoluten Wesen beyder (welches wir nicht kennen) vermögen wir demnach nichts für die Zukunft zu schliessen; aus ihrem Wesen als Erscheinung aber dürfen wir nicht. Es bleiben also bloss *subjective* Gründe übrig, als die einzigen möglichen.

4.

Der Mensch ist zum gläubigen Hoffen eines übersinnlichen Gegenstandes der Zukunft gezwungen, wenn er, ohne dieses zu thun, den Naturglauben seiner theoretischen und practischen Vernunft für vernunftwidrig erklären müsste.

Man wende hier an, was §. 20. 21. 22. gesagt worden.

5.

So wie es in sofern angebohrenen Vernunftglauben in der menschlichen Natur giebt, so

kann man auch ein angebohrnes gläubiges Hoffen der Zukunft annehmen.

6.

Das gläubige Hoffen der Zukunft, gegründet auf den theoretiſchen und moraliſchen Naturglauben, iſt unwiderleglich, und muſs in einem Menſchen, deſſen geiſtige Organiſation im Zuſtande vollkommener Geſundheit und harmoniſcher Verhaltniſsmaſsigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte iſt, ein eben ſo ſtarkes Furwahrhalten erzeugen, als ein wirkliches Wiſſen.

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie, und die Art und Weiſe, wie man durch Philoſophie religiöſen Glauben befördern kann. Ueber den religiöſen Unglauben, ſeine Urſachen, und die Mittel, ihm entgegenzuwirken.

Die Begriffe der für die natürliche Religion möglichen Wahrheit, und der Natur des Glaubens, müſſen ſchlechterdings berichtigt ſeyn, wenn die philoſophiſche Wiſſenſchaft über Gott und göttliche Dinge ſoll zweckmäſsig behandelt werden können. Ich habe in der V. Betrachtung ſämmtliche ſubjective Gründe des religiöſen Glaubens angegeben, Gründe, welche zuſammen wirken müſſen, um ihn hervorzubringen; in der VI. habe ich nur in einer einfachern Wendung eben,

daſſelbe gethan, habe den religiöſen Vernunftglauben als mit dem theoretiſchen und practiſchen Naturglauben des Menſchen nothwendig verknüpft vorgeſtellt, und das Verhältniſs des einen zum andern in einem hellern Lichte gezeigt, als vielleicht ſonſt geſchehen iſt. Das Hauptreſultat dürfte man ſo zuſammenfaſſen: *Der religiöſe Vernunftglaube iſt ein Fürwahrhalten des Daſeyns Gottes und aller damit verknüpften Vorſtellungen, welches, unvermittelt durch irgend ein Wiſſen und Erkennen, ſich allein auf das urſprüngliche, angebohrne unmittelbare Fürwahrhalten der vernünftigen Weſen, auf ihren Naturglauben gründet, in wiefern man dieſes, was doch nicht möglich iſt, für vernunftwidrig erklären müſste, wenn man den religiöſen Vernunftglauben nicht annähme.* Dieſer Geſichtspunkt beſtimmt nun auch die zweckmäſsige Methode in der natürlichen Theologie.

Die Philoſophie geht fehl, wenn ſie die Realität der Religionswahrheiten aus Begriffen der reinen Vernunft *demonſtriren* will; allein dieſer Irrthum iſt doch wenigſtens nicht ſchädlich. Eine andre ſehr gewöhnliche Methode hingegen, wo man durch Vorſtellung einer gewiſſen geordneten Menge von Erfahrungen Ueberzeugung bewirken will, iſt nicht bloſs unfruchtbar, ſondern in der That gefährlich. Der moraliſche Naturglaube iſt von aller Erfahrung unabhängig, er bliebe ſich durchaus gleich, und wenn ihm auch nie eine freye Handlung des Menſchen gemäſs wäre; die Handlungen der Menſchen können ihn weder beſtätigen noch widerlegen. Der theoretiſche Naturglaube an Einheit und Zweckmäſsigkeit hat

ſeinen Grund ebenfalls nicht in der Erfahrung, welche nie einen Stoff liefert, welcher den Forderungen jenes Glaubens *ganz* entſpräche, ja vielmehr oft genug ſolche, die denſelben völlig entgegen zu ſeyn ſcheinen. Wenn man alſo in der natürlichen Theologie *bloſs* aus *Erfahrungen*, aus *Geſchichte* der Menſchheit und Natur philoſophirt, ſo können unmöglich ſichere und befriedigende Reſultate erfolgen. Der religiöſe Vernunftglaube iſt von den Wahrnehmungen der Erfahrung ſo unabhängig, daſs vielmehr der Geſichtspunct, aus welchem dieſe Wahrnehmungen zu betrachten ſind, ganz von ihm abhängt.

I.

Die Philoſophie hat für die natürliche Religion nur ein gedoppeltes Geſchäft. 1) Sie ſtellt die in der menſchlichen Vernunft liegenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, ſeinen Eigenſchaften, Zwecken und Wirkungen, wahr, vollſtändig und beſtimmt dar; 2) ſie giebt die Mittel an, dieſe Gründe unter den Menſchen zur ſchnellſten, ſtärkſten, vollſtändigſten und ſicherſten Wirkſamkeit zu bringen.

2.

Man kann demnach die *Philoſophie der natürlichen Religion* theilen in die *theoretiſche* und die *practiſche*, oder in die natürliche Theologie und die *Aſcetik* der natürlichen Religion.

Die *theoretiſche* Philoſophie der natürlichen Religion kann keinesweges neue Wege zu der Ueberzeugung von den Wahrheiten derſelben er-

finden, ſie kann der Vernunft keine neuen in ihrer Natur nicht vorherbeſtimmten Richtungen geben, kann bloſs die Gründe der Religion, welche vor aller Erfahrung urſprünglich in unſre Natur gelegt ſind, angeben. Sie beſchreibt alſo eine gewiſſe Seite der menſchlichen Natur, ſtellt eine gewiſſe Anlage derſelben zu beſtimmten Handlungen der Vernunft dar. Wenn ſie dieſes völlig wahr, vollſtändig und genau leiſtet, ſo hat ſie ihr Höchſtes erreicht, und, wiefern ſie dieſes wirklich vermag, ſo kann ſie eine vollendete, nicht weiter zu vermehrende Wiſſenſchaft werden. Dieſs dürfte ſo lang paradox ſcheinen, als man nicht bedenkt, daſs die Vernunft und überhaupt die menſchliche Natur, nach ihren nothwendigen Anlagen, immer durch alle Zeitalter hindurch dieſelbe bleibt, kein neues Vermögen hinzukommt, ja nicht einmahl irgend eines Vermögens Gränzen ſich um einen Grad erweitern können. So wie dieſem nach die eigentliche Philoſophie, als die Wiſſenſchaft unſrer geiſtigen Vermögen, ihrer Formen, Geſetze und letzten Zwecke, ein geſchloſſenes Ganzes ausmacht: ſo iſt es auch mit ihrem letzten und erhabenſten Theile, der Philoſophie der natürlichen Religion, der Fall.

Die theoretiſche Philoſophie der natürlichen Religion muſs die Gründe, welche ſie für die Wahrheiten dieſer entwickelt, von einem ſichern Vernunftprincipe herleiten, und in einem und demſelben, der Vernunft nothwendigen, höchſten Zwecke vereinigt darſtellen.

Man verkennt die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion ganz, wenn man von ihr Ueberzeugung erwartet. Eben so wenig als durch die blosse *Beschreibung* eines magischen Experimentes, wenn die Mittel nicht wirklich in das gehörige Spiel gesetzt werden, die Erscheinung erfolgt, eben so wenig kann allein durch das Studium jener Wissenschaft, welche sich nur mit genauer Beschreibung einer nothwendigen Handlungsweise der Vernunft beschäftigt, ein lebendiger, standhafter Glaube an Gott entstehen. Sie bewirkt nichts, als Kenntniss seiner selbst, wiefern man Mensch ist. Allein die Philosophie kann allerdings auch für die natürliche Religion *praktisch* seyn, kann Mittel angeben, wodurch die Gründe des religiösen Glaubens zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit gebracht werden können, und die Art und Weise, diese Mittel bestens anzuwenden und zu üben, bestimmen. Dann wird sie *Ascetik* der natürlichen Religion. Diese Wissenschaft setzt nun eine ganz richtige *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion voraus; denn wie könnte man, ohne die wahreste Einsicht in die Gründe selbst, die Wirksamkeit derselben befördern? Bey vielen Menschen ist diese Ascetik nicht nöthig; allein unendlich viele bedürfen ihrer in der That, um die in ihnen schlummernden Keime der Religion zu entwickeln und zur Reife zu bringen.

Practische Philosophie, *Ascetik* der natürlichen Religion liegt ausser meinem Plane, *sie* würde ein

besonderes Werk erfordern. Allein unnütz kann es auf keinen Fall seyn, den Begriff dieser Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen. Ich thue es, um mich kürzer zu fassen, ganz in Gemäſsheit der vorigen Betrachtung.

Der *moralische* und *theoretische* Naturglaube bleiben sich dem Inhalte, der Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit nach durchgängig gleich, und können auf keine Weise durch Kunst modificirt werden. Allein nicht allen Menschen wohnen sie mit gleicher Immergegenwärtigkeit, gleicher Angelegentlichkeit, gleicher Stärke und Festigkeit bey. Wenn nun der religiöse Vernunftglaube wegen des Naturglaubens da ist, dieser ohne jenen nicht auf vernunftbefriedigende Weise bestehen kann, wenn der religiöse Vernunftglaube eines Menschen, an Immergegenwärtigkeit, Angelegentlichkeit, Stärke und Festigkeit, dem Naturglauben gleich ist: so ergiebt sich von selbst, was die *praktische Philosophie* der natürlichen Religion vorzüglich beabsichtigen muſs, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Ihr Hauptgeschäft wird sich auf den Naturglauben zuvörderst, beziehen müssen, und vor allen auf den *moralischen* Naturglauben, welcher dem Menschen überhaupt der oberste und angelegentlichste ist. Sie wird Mittel angeben, das Bewuſstseyn der Moralität immer wach zu erhalten, unterstützt von Naturglauben an Einheit und Zweckmäſsigkeit, Mittel, jenes Bewuſstseyn unwiderstehlich dringend zu machen, Mittel, jenem Bewuſstseyn eine solche Energie zu geben, bey welcher es durch

keine Gewalt unterdrückt oder geschwächt werden kann. Sie wird also nicht bloſs alle Vermögen des Menschen nach ihren gegenseitigen Verhältnissen untersuchen, um zu zeigen, wie sie wirken müssen, wenn diese Vollkommenheit jenes Bewuſstseyns erfolgen soll, sondern auch alle Hindernisse dieser Cultur des Geistes für den religiösen Glauben vollständig berechnen, und darthun, wie ihnen entgegen zu wirken sey. Diese *Ascetik* wird allem diesem zu Folge auch die Grundlage einer *Progymnastik* für die natürliche Religion enthalten, Ideen zu vorbereitenden Uebungen für den religiösen Glauben.

Schwärmer haben von jeher über diese Ascetik der Religion, nur oft unter zu bildlichen Ausdrücken, viel Gutes gesagt. Sie haben die Methode derjenigen Philosophen getadelt, welche durch Reihen von Syllogismen den menschlichen Geist zur Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion zu zwingen gedenken, und behauptet, der Mensch könne nicht durch kunstmäſsig zusammengesetzte Reihen von Vernunftbegriffen überzeugt werden, er müsse sich von den Zerstreuungen der Welt, und den Luftgeweben der Vernünfteley auf das innigste in sich selbst zurückziehen, und in leidentliche Andacht versenkt den Aufgang des innern Lichtes erwarten. Ich finde alle diese und ähnliche Aeuſserungen wahrhaft philosophisch, jeden Spott darüber im Gegentheile höchst unphilosophisch. Der religiöse Glaube der Vernunft kann wirklich als eine Offenbahrung an-

angesehen werden, welcher der Mensch nur dadurch theilhaftig wird, dass er vertieft in sein Bewusstseyn, durch geistige Selbstbeschauung immer inniger und inniger mit sich selbst vertraut wird. Dann eröffnet sich in ihm eine Quelle der Ueberzeugung, welche keine Speculation ersetzen kann.

In je einfacherm und natürlicherem Zustande sich während eines Zeitraums die menschliche Gesellschaft befindet, um desto weniger ist eine praktische Philosophie, eine Ascetik der natürlichen Religion nöthig. Allein sie wird um so mehr Bedürfniss, je weiter sich dieselbe von der Natur und ursprünglichen Einfalt entfernt, je mehr sich die Verhältnisse der Menschen zu Menschen vervielfältigen, je verwickelter und durchkreuzender die Beziehungen werden, je höher die Summe der Bedürfnisse steigt, und mit je mehrern und stärkern Interesse's das Interesse der Vernunft und Natur täglich zu kämpfen hat.

Wenn ich die Natur des religiösen Vernunftglaubens richtig bestimmt, und seine wahren Beförderungsmittel angegeben habe: so brauche ich nicht weitläuftig vom Wesen des religiösen Unglaubens, und den Mitteln gegen denselben zu reden.

Der religiöse Unglaube entsteht in einem Menschen nicht wegen des Mangels der Gründe des Glaubens an Gott, welche in allen vernünftigen Wesen liegen, sondern wegen der Vernachlässigung, der Unwirksamkeit derselben. Man würde vergebens bestrebt seyn, durch auch noch so vollständige und richtige Beschreibung dieser Gründe, oder

durch noch so künstliche Demonstrationen den religiösen Unglauben mit Sicherheit auszurotten. Das einzige Heilungsmittel dieser Krankheit ist, die in der Natur des Ungläubigen liegenden Gründe der Religion aus dem Schlummer ihrer Wirkungslosigkeit zu wecken, die Hindernisse ihrer Thatigkeit zu heben, den moralischen und theoretischen Naturglauben zu beständiger Regsamkeit, dringender Angelegentlichkeit, und fester Stärke zu bilden. Gelingt dieses, so zerstöhrt der Ungläubige allmählich seinen Unglauben selbst.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik derjenigen demonstrativen Beweise, welche man aus reinen Vernunftbegriffen allein herleitet.

Ich habe bereits in der fünften Betrachtung zu umständlich von den Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, ihrem Ursprunge, und ihrer Gültigkeit geredet, als dass ich nöthig hätte, die Kritik der bloss speculativen Beweise für das Daseyn derselben mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln *). Ich thue es also nur kurz. Es giebt ihrer vorzüglich zweye, den *ontologischen* und *kosmologischen*. Der erste schliesst von der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens auf sein nothwendiges Daseyn;

*) Herr Prof. Jakob hat es bereits in seiner Prüfung der Mendelsohnischen Morgenstunden gethan.

der zweyte von dem Begriffe des zufälligen Daseyns der Welt auf das Daseyn des nothwendigen und zugleich allervollkommensten Wesens.

1.

Der ontologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen. 1) Wenn dasjenige Wesen, welches alle Realitäten in sich vereinigt, sich gedenken läfst: so ist es wirklich da. Nun enthält der Begriff desselben keinen Widerspruch, läfst sich also ohne alle Schwierigkeit gedenken; demnach ist das allervollkommenste Wesen wirklich da. 2) Beweis des Oberf. Alles, was eine Realität ist, mufs dem allerrealesten Wesen zukommen; nun ist das Daseyn eine Realität, also mufs das Daseyn dem allerrealesten Wesen zukommen *).

Die Hauptfehler dieses *Beweises*, als ein solcher betrachtet, sind: 1) Verwechselung der *logischen* und *reellen* Möglichkeit im Untersatze des ersten Schlusses. Es kann ein Gegenstand, als Gedanke, immer möglich seyn; alle logische Merkmale können sich auf das harmonischeste vertragen, und in ein Ganzes vereinigen; darum braucht der Gegenstand nicht, als Gegenstand, ausser dem Gedanken, also nicht reel möglich zu seyn. 2) Falsche Vorstellung des *Daseyns* als eine Eigenschaft. Ich berufe mich auf Kant *im einzig möglichen Beweisgrunde* S. 4—16. in der *Kritik d. r.*

*) Man lese die Schriften des Erfinders dieser Beweisart, des Des Cartes, Princ. Phil. P. I. §. 13. 14. Meditatt. V.

V. S. 626—630. N. A. auch auf das, was ich Betr. V. 2 Abschn. S. 91—103. gesagt habe. 3) Täuschende Hineinlegung des Begriffes *Daseyn* in den Begriff des allervollkommensten, um ihn daraus analytisch entwickeln zu können *).

Allein wenn man auch den ontologischen Beweis als seynsollende geometrische Demonstration nicht gelten lassen darf: so liegt doch in ihm der Stoff zu einem unwiderstehlichen Grunde des religiösen Glaubens, ein Stoff, welcher bey jedem möglichen subjectiven Beweise, ja selbst beym moralischen, nothwendig benutzt werden muss. Können wir auch nie zur wirklichen *Erkenntniss* eines allervollkommensten Wesens ausser unsern Gedanken gelangen; so ist doch soviel unläugbar, dass wir durch die Natur unsrer Vernunft gezwungen sind, ein solches, als wirklich daseyend vorauszusetzen, und von ihm die Möglichkeit alles dessen, was da ist, abzuleiten **). Mit der Anerkennung des *blossen Begriffes* ist unsrer Vernunft nichts gedient, sie bedarf der *Ueberzeugung* vom *Gegenstande ausser dem Begriffe*, und zu dieser, als

*) Vor *Kanten* hatte bereits *Crusius* in seiner Metaphysik tiefsinnig und gründlich gegen diesen Beweis gesprochen. S. auch über den ganzen Gegenstand (für und wider) *Ploucquet in Observationibus ad Imm. Kant Commentationem de uno possibili fundamento. Tub.* 1763. *Moses Mendelsohn dissert. sur la Nature, les Especes, et les Degrés de l'Evidence. Berl.* 1764. 4. Deutsch: Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Herr Hofr. Ullrich Anleit. zu den philosoph. Wissensch. Th. I. S. 349. Ebendess. *Institutt. Log. et Met. Nat. Theol.* p. 30—35.

**) S. Betr. V. S. 154. a. S. 160. a.

einer Bedingung ihrer gesetzmäfsigen Wirksamkeit, wird sie durch ihre eigene ursprüngliche Natur bestimmt. Wir können nichts als daseyend erkennen, ohne es zugleich für möglich zu halten, und die Möglichkeit eines Gegenstandes können wir nur dadurch begreifen, dafs wir denselben aus dem Quelle aller Möglichkeit, einem Wesen herleiten, welches alles Mögliche in sich befafst. Der Glaube an das Daseyn eines *allervollkommensten Wesens* ist demnach ein nothwendiger *Vernunftglaube*, ohne welchen der Mensch seinen theoretischen Naturglauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit für widersinnig erklären müfste. Auch blofs auf das Bedürfnifs der speculativen Vernunft gegründet ist dieser Glaube kein Schein, keine Täuschung, sondern enthält vollkommene subjective Wahrheit.

Es hat also auch, wenn wir die Sache blofs subjectiv betrachten, seine Richtigkeit, dafs mit dem Begriffe des allervollkommensten Wesens der Begriff der *Nothwendigkeit des Daseyns* unzertrennlich verknüpft ist. Dasjenige Wesen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, kann von keinem höhern abhängend gedacht werden; es ist zugleich der letzte, in sich selbst vollendete Grund alles wirklichen Daseyns.

2.

Der kosmologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen. 1) Wenn etwas wirklich ist, so ist auch etwas nothwendiger Weise wirklich. Nun ist die

Welt, welche mir vermittelst meiner Sinnen erscheint, wirklich, oder wenn man für das Daseyn einer solchen eine Demonstration forderte, wie sie nicht möglich ist, so bin ich doch selbst wirklich; folglich ist auch Etwas nothwendiger Weise wirklich. 2) Das nothwendiger Weise Wirkliche ist entweder das, was ich vermittelst der Sinnlichkeit gewahrnehme, oder es ist von diesem ganz verschieden. Es ist aber nicht das, was ich vermittelst der Sinnlichkeit unmittelbar gewahrnehme, denn die äussere Sinnenwelt, sowohl als ich selbst, sind zufallig. Das nothwendig wirkliche Ding ist also vom All der Dinge, die ich wahrnehme, ganz verschieden. 3) Nothwendigkeit des Daseyns kann nur dem Wesen zukommen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, dem allerrealesten Wesen. Also ist das nothwendig wirkliche Wesen zugleich auch das allerrealeste Wesen. Es ist also ein von der Welt und mir ganz verschiedenes nothwendiges und allerrealestes Wesen da. Q. E. D.

Dieser Beweis ist in der That, so wie der ontologische, transscendental. Allem Urtheile über *Möglichkeit* liegt Bewusstseyn und Vorstellung von *wirklichem Daseyn* zum Grunde. Allein beyde gründen sich auf reine Verstandesbegriffe; wir würden weder von *Möglichkeit*, noch von *Daseyn* im Allgemeinen, Vorstellungen haben, wenn wir nicht ursprünglich und vor aller Erfahrung die Grundlage jener Begriffe besässen. Eben so könnte

keine Erfahrung uns vom *zufälligen Daseyn*, weder der Sinnenwelt, noch unsrer selbst, unterrichten, wenn wir des angebohrnen Princips der Ursachlichkeit und des zureichenden Grundes ermangelten. Mit Recht widersetzt sich eine scharfe, unpartheyische Vernunftkritik dem Uebermuthe derer, welche diesem Beweise *geometrische* Ueberzeugungskraft zueignen; und ich will das nicht wiederholen, was Kant in der K. d. r. V. S. 631. N. A. Herr Prof. Jakob in seinen krit. Anfangsgr. zu einer allgem. Metaphys. S. 313. u. a. ausführlich zu seiner Prüfung in dieser Rücksicht gesagt haben *).

Indessen dürfte wohl niemand läugnen, dass derselbe einen subjectiven Glaubensgrund enthält, dessen Ueberzeugungskraft alle vernünftige Wesen anerkennen müssen, einen Glaubensgrund, ohne welchen kein subjectiver, ohne welchen auch der Kantische moraltheologische Beweis nicht bestehen kann. Alle Vernünfteleyen gegen ihn sind umsonst, der Glaube an ein nothwendiges Wesen hängt so unablöslich mit unserm theoretischen Naturglauben zusammen, dass ihn nichts für immer schwächen, oder wohl gar unterdrücken kann. Man dürfte vielleicht einwenden, auch blofs als subjectiv gültig betrachtet sey die Idee eines nothwendigen Wesens Täuschung, sie gründe sich auf eine eingebildete Unmöglichkeit endlos auf einander gefolgter Reihen von Ursachen und Wir-

*) Ich glaube selbst bereits in der V. Betr. S. 83. 84. 85. das Nöthige vorgetragen zu haben. Man s. auch Herrn Hofr. Ulrich in den *Institutt. Log. et Metaph. Theol. Nat.* pag. 40—45.

kungen; nun sey aber der Grund unsrer Vorstellung auf einander folgender Reihen dieser Art, die Zeit, etwas, das gar nicht an den Dingen ist, sondern nur unserm Gemüthe als eine Form seiner innern Sinnlichkeit zukommt; wir hätten also gar nicht Ursache, ein von dem All der zufälligen Dinge verschiedenes nothwendiges Wesen anzunehmen; denn eigentlich sey das *nothwendige* Wesen, was den letzten Grund unsrer Vorstellung von *zufälligen* Wesenreihen enthält, nichts anders, als unsre subjective Zeitform selbst. Hierauf antworte ich, allerdings sey die Zeit, (eine blosse subjective Form,) der Grund unsrer Vorstellung von auf einander gefolgten, auf einander folgenden, und auf einander folgen werdenden Reihen von Ursachen und Wirkungen, es sey also in den Dingen an sich, ja sogar in uns selbst, nach unsrer absoluten Natur, keine Aufeinanderfolge, kein Zugleich, und kein Vor und kein Nach, keine Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern diese Verhältnisse seyen nur in der Weise unsrer unmittelbaren Vorstellung derselben enthalten; allein es müsse doch in den Dingen an sich, und in uns, nach unsrer absoluten Natur, etwas seyn, das der Form der Zeit und also auch allen daraus abgeleiteten und auf die Dinge an sich anwendbaren Verhältnissvorstellungen, correspondirt, ein übersinnliches, transcendentales Correlatum der Zeit, weil ausserdem die Anwendung der Zeitform gar nicht möglich wäre; dieses Correlatum kennen wir freylich nicht, dürfen nicht einmahl, wenn wir uns nicht einer gerechten Censur der Logik aus-

setzen wollen, seinen Begriff nach unsrer subjectiven Form bilden, dürfen nur so viel annehmen, dass selbiges unsrer Form nicht widersprechen, sie nicht aufheben könne, weil ausserdem die Anwendung von dieser auf jenes geradezu widersinnig und unmöglich wäre. Es ist uns also nicht zu verdenken, sondern stimmt ganz mit den Gesetzen der Wirksamkeit unserer Vernunft überein, dass wir die Gegenstände der gesammten Sinnenwelt für nicht in sich gegründet, für zufällig halten; denn wären sie in sich gegründet, so würden wir nicht *gezwungen* seyn können, wie wir es doch sind, sie nach dem versinnlichten Verstandesbegriffe der Zufälligkeit zu denken, wir würden vielmehr, da wir den *Vernunftbegriff* des *letzten Grundes*, des *Unbedingten* besitzen, gezwungen seyn, sie nach diesem zu denken, ja sie nicht einmahl nach einem andern, als diesem, denken können. Unser Begriff des *nothwendigen Wesens* ist also auf keine Weise Täuschung; es kann ihn keine Metaphysik widerlegen. Unsre Vernunft treibt uns mit allem Rechte über die Sinnenwelt hinaus, um ein Wesen ausser derselben zu glauben, welches selbst unabhängig, und in nichts Anderm gegründet ist, von welchem aber alle andern Dinge dem Daseyn und Wesen nach abhängig sind. Dieser *Glaube* ist freylich kein *Erkenntniss*, und wir würden uns sehr täuschen, wenn wir ihn dafür hielten; allein er ist doch, wenn man anders die Grundsätze der Logik nicht absichtlich verläugnen will, subjectiv wahr, so wie jeder Vernunftglaube subjectiv wahr ist, ohne welchen ein Naturglaube auf-

gehoben würde. Dafs der Begriff eines nothwendigen Wesens für uns unbegreiflich und undurchdringlich ist, dafs wir nicht einmahl denken können, ohne zu schwindeln, ist eine natürliche Folge seiner Beschaffenheit. Die Vorstellung des absolut Höchsten und Vollendeten kann keine andre Wirkung auf vernünftige Wesen hervorbringen. „Die unbedingte Nothwendigkeit," sagt Kant, „die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange nicht den schwindlichten Eindruck auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dafs ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, ohne das, was blofs durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die gröfste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blofs vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andre, ohne die mindeste Hindernifs verschwinden zu lassen." Nur die letztern Worte scheinen mir hier einer Milderung zu bedürfen, wenn sie anders nicht einen gewissen Zustand speculativen Deliriums schildern sollen, in welchen die Vernunft allezeit geräth, wenn sie die Natur eines unbedingten Gegenstandes durch

Denken ergründen will. Dieſs kann freylich nie gelingen; aber deſshalb darf doch die Vernunft die Idee nicht aufheben; ja ſie kann dieſes nicht einmahl, es würde ihr nichts geringeres koſten, als die Vernichtung ihrer eigenen Natur.

Der kosmologiſche Beweis geht auf einen von der Sinnenwelt wirklich verſchiedenen Gott, ſubjectiv betrachtet, mit unwiderleglicher Richtigkeit. Die Idee des nothwendigen Weſens würde aufgehoben werden, ſo bald man ſich daſſelbe als Eines mit der Sinnenwelt dächte, es geſchähe nun dieſes, wie es wolle. S. III. Betr. S. 44. 45. 46. 47. auch V. Betr. I. Abſchn. S. 85. 86.

Der kosmologiſche Beweis verknüpft mit dem Begriffe des nothwendigen Weſens den Begriff des Allervollkommenſten, geht von jenem zu dieſem über, ſubjectiv betrachtet, mit völliger Rechtmäſsigkeit. Man verſuche doch, ſich das *nothwendige* Weſen zu denken, ſo daſs es nicht den letzten Grund der Möglichkeit aller Dinge enthielte. Es iſt dieſes einem vernünftigen Weſen eben ſo wenig möglich, als ſich das allervollkommenſte Weſen zufällig zu denken.

Ich ſtelle allem bisher Geſagten zu Folge den Satz auf:

3.

Das Daſeyn des allerreelleſten und nothwendigen Weſens, auſser der Idee unſrer Vernunft, kann nicht geometriſch demonſtrirt werden; allein unſre urſprüngliche Ge-

zwungenheit, ein ſolches vorauszuſetzen, bedarf weder eines Beweiſes, noch einer Rechtfertigung. Unſre Ueberzeugung von der Wirklichkeit deſſelben iſt ein Glaube der theoretiſchen Vernunft, welchen ſie annehmen muſs, weil ſie auſserdem ihren Naturglauben an höchſte, letzte Gründe, (an das Unbedingte,) für widerſinnig erklären müſste.

Ich kann hier einige Gedanken nicht zurückhalten, welche ſich mir aufdringen, ſo oft ich die tiefgedachten Abſchnitte der Kantiſchen Kritik: *vom transſcendentalen Ideale*, von der *Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes*, und der *Unmöglichkeit eines kosmologiſchen*, leſe. Kant hat in der That die ganze Geneſis der Begriffe eines allervollkommenſten und nothwendigen Weſens bis auf die erſten vorſtellbaren Gründe entwickelt, und ich glaube nicht, daſs menſchlicher Tiefſinn weiter gehen könne, als es von ihm geſchehen iſt. Wenn er dieſer Geneſis zu Folge jenen Begriffen objective Wahrheit abſpricht, und behauptet, wir könnten nicht *demonſtriren*, daſs dieſe Begriffe einen wirklichen *entſprechenden* Gegenſtand *darſtellen*, und alle dahin abzielende Verſuche der Metaphyſiker für Blendwerke erklärt: ſo thut er meines Bedünkens etwas ſehr Verdienſtliches für die Philoſophie der Religion, welche durch dergleichen Irrthümer nur in ihrem natürlichen Gange gehindert wird *). Allein, wenn er zu gleicher Zeit

*) Die beſſern Köpfe haben ſich auch faſt alle in den neueſten Zeiten der Philoſophie gegen die transſcen-

auch auf die *subjective* Gültigkeit jener Ideen Angriffe wagt, wenn er die Voraussetzung, eines allervollkommensten und nothwendigen *Wesens*, als eines solchen, (nicht eines blossen Gedankendinges) eine *Illusion*, etwas *Gedichtetes*, einen *auf das blosse Gerathewohl gewagten Begriff* u. s. w. nennt: so will mir in der That die Rechtmässigkeit dieser Aeusserungen nicht einleuchten *). 1) Eine Voraussetzung, zu welcher die Vernunft durch ihre eigene Natur gezwungen wird, welche eine nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit ist, eine Voraussetzung, ohne welche sie ihren Naturglauben an Einheit, vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig erklären müsste, eine solche, wenn auch entblösst von allen objectiven Beweisgründen, ist doch keine *Illusion*, keine *Dichtung*, keine auf das *blosse Gerathewohl* **) gewagte Idee. Wäre unsre Annah-

dentale Demonstration erklärt, und der grosse Eifer mancher Vertheidiger der Kantischen Philosophie gegen die Demonstrirsucht scheint mir um ein halbes Säculum zu spät einzutreten. Man sehe, um nur einige vorzügliche Männer anzuführen, die Herren *Feder* und *Platner* in ihren Lehrbüchern, besonders die philos. Aphor. des letztern I. Th. II. B. III. Hauptst. §. 1086. die Note, wo mir nur die Aeusserung S. 433. nicht einleuchtet: „der von *Kant* in *seinem einzig möglichen Beweisgrunde* u. s. w. vorgetragene Beweis für das Daseyn Gottes sey *einer und derselbe* mit dem *Cudworthischen*. (Syst. T. II. 906. etc.)"

*) Herr Hofr. Feder scheint mir in solchen Fällen sehr richtig und zugleich gemässigt zu urtheilen: „Kant bediene sich zuweilen etwas *zu harter* Ausdrücke."

**) Diesen Ausdruck: *eine auf das blosse Gerathewohl gewagte Idee*, wollen wahrscheinlich diejenigen buch-

me eines *allerrealesten*, *nothwendigen* Wesens nichts besseres, als diess, so könnte nichts in der Welt den vernünftigen Menschen berechtigen, daran zu glauben; selbst die Moralität würde eine lächerliche Figur machen, wenn sie forderte, von einer *Illusion* überzeugt zu werden. 2) Wollte man hier einwenden, die Vernunft sey bloss gezwungen, ihren Operationen den *Begriff*, *als Begriff*, das *Gedankending*, *als Gedankending* zum Grunde zu legen, und es sey nicht naturgemässe consequente Wirksamkeit, sondern Missbrauch ihres Vermögens, wenn sie den *Begriff*, (das *Gedankending*) auf einen ausser demselben befindlichen Gegenstand bezieht: so möchte man schwerlich das Bewusstseyn der vernünftigen Wesen für sich haben. Die Voraussetzung der Vernunft bezieht sich *ursprünglich* auf einen Gegenstand *ausser* dem Gedanken; nicht als ob diesen der Gedanke repräsentirte, wie eine sinnliche Anschauung ihren Gegenstand repräsentirt; sondern in wiefern die Vernunft in ihrer ursprünglichen Setzung sich einen Gegenstand ausser den Gedanken denken muss, wenn anders die ganze Forderung einen vernünftigen Sinn haben soll. Man drückt sich demnach, wie mir scheint, nicht völlig richtig aus, wenn man

stäblich interpretiren, welche die ganze Operation der Vernunft so vorstellen, als ob sie, gleichsam *aus Faulheit*, oder *aus Aergerniss* über die Unmöglichkeit, das Ende der Bedingungen in der Wirklichkeit zu finden, kurze Arbeit mache, und Ideen des Unbedingten dichte; eine Vorstellung, welche nicht nur irrführend, sondern auch in der That schädlich ist.

sagt, die Vernunft *realisire* und *hypostasire* die Idee des allerrealesten, nothwendigen Wesens, ob schon sie eigentlich nur eine Vorstellung sey. Denn das *Realisiren* und *Hypostasiren* ist das ursprüngliche Wesen dieser *Idee*, welche die Vernunft mit der *ihr* (der Idee) eigenen Beziehung aus ihr (der Vernunft) heraus, wegen ihres subjectiven Zweckes, bilden muss.

Ich glaube nicht, dass man diese Einwendungen werde von einem Missverständnisse herleiten können, in welchem ich mich etwa wegen der Kantischen Aeusserungen befinde. Seine Theorie des *Unbedingten* ist mir durchaus hell geworden, und ich nehme sie im Ganzen, wie man bereits in der V. Betr. gefunden hat, selbst an. Allein ich kann mich nur nicht überzeugen, dass es zu einer vollständigen und bis in die ersten Gründe dringenden Zergliederung des Systems der theoretischen Vernunft gehöre, einen transscendentalen Glauben derselben für Täuschung zu erklären, ohne welchen ihr Naturglaube vernunftwidrig wäre, und also von ihr selbst verworfen werden müsste. Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, ganz für sich, muss schon den Glauben an das allerrealeste nothwendige Wesen rechtfertigen, und alle ihre Untersuchungen am Ende in ihm vereinigen.

4.

Derjenige Beweis, welchen Des Cartes vom angebohrenen Begriffe der Gottheit selbst hernahm, hält die Forderungen einer strengen Kritik nicht aus. Alelin er befasst eine Idee

welche allerdings die Wirksamkeit der Glaubensgründe für die Religion in der Seele angelegentlicher Forscher befördert *).

Wiefern man den Begriff: *Gott* angebohren nennen könne, habe ich bereits in der III. Betr. gezeigt, und das Resultat gezogen, (S. 56. §. 10.) er sey eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäfsigen Wirksamkeit. Diefs scheint mir keinen weitern Zweifel zuzulassen. Allein von dem ursprünglichen Daseyn der bestimmten Grundlage zu dem Begriffe: *Gott* in der Vernunft, geradezu auf das Daseyn eines solchen Wesens selbst zu schliesfsen, ist wenigstens kein Verfahren, welches strenge logische Prüfung aushielte. Wer will je *erweisen*, im wahren Sinne des Wortes, dafs jene Grundlage nicht in der Vernunft seyn könnte, wenn sie nicht Gott selbst hineingelegt hätte? Ein solcher Erweis setzte, scheint mir, das Daseyn Gottes als schon erwiesen voraus.

Wie wenig indessen dieser Cartesische Ideengang Anspruch auf den Nahmen eines *Beweises* machen kann, so ist er doch so natürlich, so menschlich, und so erhaben, dafs ihm Niemand seine Beystimmung versagen kann, wenn er ernstlich über die Sache nachdenkt. Freylich mufs man

*) Cartes in dissert. de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi §. 4. Meditt. de pr. ph. III. p. 15—25. Princ. Philos. P.I. p. 14. S. auch Herrn Hofrath Ulrich in den Institutt. nat. theol. 19—25.

ſich bey dieſer Betrachtung der Vernunft ſo ganz überlaſſen, wie es Des Cartes that, muſs ſich, wie er, von allem Aeuſsern in ſich ſelbſt zurückziehen, und den Begriff: *Gott* nach ſeinem vollen Umfange und ſeinem ganzen Verhältniſſe gegen das Bewuſstſeyn des Menſchen zu faſſen ſuchen. Dann wird man aber auch eben ſo wenig, als er, bey dem bloſsen Begriffe lange ſtehen bleiben können, man wird unwillkührlich vom Begriffe zu der Anerkennung des Daſeyns eines Weſens übergehen müſſen, welches der Urgrund und das Original deſſelben iſt, und ſich durch den Weg der Natur in dem Begriffe der vernünftigen Weſen offenbart. Bey dieſem Glauben bleibe man aber auch ſtehn. Schwärmer giengen von dieſem Puncte aus, überſchritten, erhitzt von ihrer Empfindung, die Gränze, und ſahen mit Menſchenaugen Gott ſelbſt.

5.

Derjenige Beweis, welchen Mendelſohn aus der Unvollſtändigkeit der Selbſterkenntniſs herleitete *), kann eben ſo wenig, als einer der eben angeführten, auf den Nahmen eines *Beweiſes* Anſpruch machen; vielmehr enthält er offenbare Sophiſtereyen, und das, was er Wahres befaſst, iſt bloſs ſubjectiv wahr, Grund eines vernünftigen Glaubens.

Mendelſohn legte den Satz zum Grunde: „*Nicht nur alles Mögliche muſs als möglich, ſondern*

*) S. deſſen Morgenſtunden, XVI. S. 294. Jakobs Prüfung d[illegible]lben, Eilfte Vorleſung, S. 226. und folgende.

auch alles Wirkliche muſs, als wirklich, von irgend einem denkenden Weſen gedacht werden. Was ſich kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch in der That nicht möglich, und eben alſo kann dasjenige, was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden ſeyn." Geſtützt auf dieſe vorgebliche metaphyſiſche Wahrheit, gieng er weiter: Ich beſitze ein gewiſſes deutliches Erkenntniſs meiner ſelbſt; allein ich bin nicht bloſs das, was ich von mir deutlich erkenne; zu meinem Daſeyn gehört mehr, als ich mit Bewuſstſeyn von mir einſehe; und auch das, was ich von mir erkenne, iſt an und für ſich einer gröſsern Entwickelung, gröſsern Deutlichkeit, und gröſsern Vollſtändigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Weder mein Leib noch meine Seele würde vorhanden ſeyn können, wenn ſie bloſs das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einſehen. Wenn nun alles Mögliche und Wirkliche von irgend einem denkenden Weſen als möglich und wirklich gedacht werden muſs, ſo muſs ein Weſen vorhanden ſeyn, welches alles, was zu meinem Daſeyn gehöret, auf das allerdeutlichſte, reinſte und ausführlichſte ſich vorſtellt. Ein zufälliges Weſen kann dieſes nicht ſeyn; denn die Erkenntniſs eines ſolchen iſt allezeit eingeſchränkt. Es muſs alſo *ein* denkendes Weſen, *einen* Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenſte denkt. Es giebt alſo einen unendlichen vollkommenen Verſtand.

Ein solcher Verstand kann nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freyeste Wahl und wirksamste Kraftäusserung seyn. Es ist also ein Gott.

Ich begnüge mich, nur die Hauptmomente der Kritik dieses Beweises anzugeben, welchen Herr Jakob im angeführten Werke pünctlich und scharfsinnig widerlegt hat. I. In dem Grundsatze, es müsse alles Mögliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich, und alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden, liegt unläugbar ein Sophisma, eine Vermischung der objectiven und subjectiven Möglichkeit, der Möglichkeit, die den Dingen an sich zukommen muss, mit der Erkenntniss, die wir davon erlangen. Die subjective Möglichkeit setzt allerdings ein Wesen voraus, welches sie denkt; denn sie ist nichts anders, als etwas Gedachtes, nach dem Gesetze der Gedenkbarkeit. Was *für mich* möglich seyn soll, muss ich vorher gedacht haben. Allein diese subjective Möglichkeit ist im Mendelsohnischen Grundsatze nicht gemeynt, sondern die objective Möglichkeit, d. i. nicht der Inbegriff der logischen Gesetze der Gedenkbarkeit der Dinge, sondern der Inbegriff derjenigen Gesetze, nach welchem die Dinge an sich zusammengesetzt werden, und zur Wirklichkeit gelangen können. Warum aber diese Möglichkeit von einem denkenden Wesen gedacht werden müsste, erhellet auf keine Weise. Ganz so ist es auch mit der Wirklichkeit. Was *für mich* wirklich seyn soll, muss ich als wirklich, nach der Kategorie der Wirk-

lichkeit denken; allein warum die abſolute objective Wirklichkeit der Dinge an ſich von einem denkenden Weſen gedacht werden müſste, iſt nicht zu begreifen. II. Mendelſohns Beweis beruht im Grunde ganz auf der Nothwendigkeit eines Weſens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit iſt, des allerrealeſten, allervollkommenſten Weſens; er verwandelt es nur ſprungweiſe in eine Intelligenz. *a*) Unſre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines höchſten Weſens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit liegt, iſt allerdings ſubjectiv wahr, iſt Vernunftglaube, aber kein Wiſſen, kein transſcendentales Erkennen. *b*) Daſs wir den Begriff dieſes Weſens perſonificiren, und es als Intelligenz vorſtellen, iſt ſubjectiv nothwendig, weil wir es unter dieſer einzigen Form feſthalten können, allein es iſt auch dieſs kein methaphyſiſches Wiſſen, iſt bloſs ein Glauben *).

Alſo bleibt uns vom Mendelſohniſchen Beweiſe, wenn wir das Spitzfindige weglaſſen, nichts übrig, als ein zureichender Grund eines vernünftigen Glaubens, welchen wir bereits anerkannt haben. (S. §. 1. dieſer Betr.)

6.

Der ſonſtige Kantiſche vorgeblich demonſtrative Beweis, welchen er von dem Grundſatze ableitete: es ſey dasjenige Weſen ſchlechterdings nothwendig, deſſen Aufhebung oder

*) S. die Kritik d. r. V. im Abſchn. vom transſcendentalen Ideale.

Verneinung alle Möglichkeit vertilgt *), ist durch seine Vernunftkritik selbst hinlänglich widerlegt, wiefern er nach der vorigen Ueberzeugung des Verfassers eine scharfe Demonstration seyn sollte.

Eine umständliche Kritik dieses äusserst spitzfindigen Beweises würde einen grössern Raum einnehmen, als ich ihr nach meinem Plane verhältnissmässig widmen kann.

Neunte Betrachtung.

Ueber den auf vorgeblich reiner Vernunftdemonstration gegründeten Atheismus, oder über den Spinozismus.

Es ist, in unsern Zeiten vorzüglich, der Streit wieder rege geworden, ob Spinoza ein Atheist zu nennen sey oder nicht. Wenn wir dem wahren theistischen Begriffe folgen, nach welchem man sich unter Gott das allervollkommenste nothwendige und von der Welt wirklich verschiedene Wesen denkt, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält: so müssen wir allerdings, so wie jeden überhaupt, welcher von diesem Begriffe abweicht, also auch den Spinoza mit dem Nahmen

*) S. dessen einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes.

eines Atheisten belegen. Wenn ich mich sonst gegen diese Benennung desselben erklärte, so geschah es nur wegen einer Idee, der ich noch jetzt treu bleibe, daſs es nicht völlig gerecht ist, mit einem und demselben Nahmen denjenigen Weltweisen, welcher den zureichenden Grund der Welt und der Geschöpfe in einem nothwendigen allervollkommensten Wesen setzte, und nur in der Form abwich, und jene offenbar unvernünftigen, seelenkranken Schwätzer zu benennen, welche jeden zureichenden, und mit gleichbleibender Gesetzmäſsigkeit wirkenden Grund des Daseyns der Welt läugnen. Es thut mir weh, einen Weltweisen, wie Spinoza, in eine Classe mit einem Empedokles, Anaximander, Epikur u. a. gesetzt zu finden. Gerechter wäre es, den Spinoza allezeit mit dem Nahmen eines *Phantheisten* zu belegen.

Spinozas Grundideen sind keine andre als diese. 1) Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst oder in etwas anderm; es kann nichts geben, was nicht entweder ein bestehendes Ding wäre, oder eine Beschaffenheit eines solchen. 2) Es ist ein bestehendes Wesen, zu dessen Natur es gehört, da zu seyn. 3) Das bestehende Wesen ist nothwendiger Weise unendlich. 4) Es kann nur *ein* nothwendiges unendliches Wesen geben. 5) Dieses einzige nothwendige unendliche Wesen ist Gott, der Inbegriff aller Vollkommenheiten. 6) Alles, was da ist, ist demnach in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn noch gedacht werden. 7) Gott ist also die inwohnende, nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott und Welt sind Eins.

1.

Der Spinozismus ſtützt ſich auf die Ueberzeugung von dem Daſeyn eines einzigen nothwendigen Weſens, welches zugleich das allerrealſte iſt, und der daraus gefolgerten Unmöglichkeit, daſs es auſser den Beſchaffenheiten deſſelben nichts wirkliches mehr geben könne.

2.

Die Grundfehler des Spinozismus ſind: 1) unſtatthafte Realiſirung und Hypoſtaſirung des Vernunftbegriffes eines nothwendigen allervollkommenſten Weſens. 2) Eine Vorſtellung dieſer Begriffe, welche dem Princip widerſpricht, wegen welches und nach welchem die Vernunft ſie bildet. 3) Ungegründete Verwerfung des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und der Auſserweltlichkeit des nothwendigen allervollkommenſten Weſens.

Spinozas Syſtem ruht auf Ideen der reinen Vernunft, es iſt im ſtrengſten Sinne des Wortes metaphyſiſche Dogmatik. Giebt man ihm die Grundſätze zu, ſo iſt er unwiderleglich.

1) Ich habe bereits an mehrern Stellen dieſer Betrachtungen gezeigt, was wir eigentlich mit dem Begriffe des nothwendigen allervollkommenſten Weſens erkennen, und glaube jetzt nicht umſtändlich darthun zu müſſen, daſs Spinoza von demſelben einen ſehr unphiloſophiſchen Gebrauch macht. Er behandelt dieſe Idee als ein wirkliches metaphyſiſches Erkenntniſs eines transſcendentalen Gegenſtandes, er verwandelt Begriff in

Sache. Was er bey diesem Missverständnisse aus dem Begriffe heraus philosophirt, kann auf keine Weise etwas anders seyn, als Stoff zu Schwärmereyen einer verirrten Vernunft. Dieser Vorwurf trifft mit Recht seine Grundbehauptung, dass alles, was ist, entweder das bestehende Ding selbst, oder *in ihm* sey. Hätte eine unpartheyische Kritik ihm die Augen über den Ursprung und Inhalt des Begriffes eines nothwendigen Wesens geöffnet, so würde er gefunden haben, wie wenig die Vorstellung: *in etwas seyn*, zu der Idee des *nothwendigen Wesens* passe; dass sie, auf diese bezogen, entweder gar keinen, oder doch einen ganz unstatthaften Sinn habe.

2) Spinozas Vernunft ist bey ihrer Vorstellung des nothwendigen allerrealesten Wesens mit sich selbst uneins. Wenn die Vernunft wegen eines ihr wesentlichen Principiums eine Idee bilden muss, also diese Idee wegen eines ihr nothwendigen Zweckes bildet: so darf sie diese Idee nie auf eine Weise vorstellen, wodurch sie dieselbe unfähig machte, ihr Principium zu erfüllen, und ihren Zweck zu erreichen. Die Vernunft bedarf wegen ihres Principiums, dass alles Gegründete seinen letzten Grund hat, alles Bedingte von dem ganzen All seiner Bedingungen abhängt, der Ideen des Unbedingten, und dennoch auch der Ideen eines nothwendigen allerrealesten Wesens. Diese Ideen sind blosse Positionen, welche sie, um ihr Princip durchzusetzen, und ihren Zweck der Einheit und Vollendung des Erkenntnisses zu erreichen, machen, und in ihrer gesetzmässigen Rein-

heit und Schrankenlosigkeit festhalten muss. Das letztere nun kann nicht geschehen, so bald sich die Vernunft das Bedingte mit dem Unbedingten in einem und demselben Ganzen enthalten, als wirklich mit ihm zusammenhängend denkt. Dann treffen dieselben Gesetze und Schranken, denen das Bedingte unterworfen ist, auch das Unbedingte. Das allervollkommenste Wesen hört dann auf zu seyn, was es ist, und sinkt zu den endlichen Wesen herab; das nothwendige Wesen verliehrt seine Nothwendigkeit, und bekommt den Charakter des Zufälligen. Diess nun ist die auffallendeste falsche Idee der Dogmatik Spinozas, dass man sich das *Bedingte* und das *Unbedingte* als *Eines* denken soll, was die Vernunft, wenn sie Vernunft bleibt, nicht kann. Mit Recht glaube ich also zu behaupten, dass Spinozas Vernunft bey seinem Systeme sich selbst widerspricht, und, indem sie ihr Princip recht festhalten will, dasselbe zugleich aufhebt.

3) Der falsche Gebrauch, den Spinoza von den Ideen des Unbedingten macht, zeigt sich auch in seiner Verwerfung der Schöpfung aus Nichts, und seiner Substitution einer unaufhörlichen Entwickelung alles Möglichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur an die Stelle derselben. Schon Wolf fasste den Gesichtspunct des Spinozismus sehr gut, wenn er sagte *): „Die Spinozisterey ist entsprungen aus der Unmöglichkeit der

*) Wolf in der Widerlegung des Spinoza S. 19. im Anhange der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frankf. und Leipzig, 1711.

Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der Cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Missbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzt ist. Daher muss derjenige, welcher die Spinozisterey umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffes einer erschaffenden Kraft erweisen, oder er muss zeigen, dass in Des Cartes Grundsätzen solche Dinge enthalten seyen, welche der Wahrheit entgegen sind." Und Herr Jakobi sagt mit Recht *): ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est, que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu et poussé avec la derniere rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et régardé le systeme des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en consequence de ce principe. Ich glaube, Spinoza würde sich gegen die Idee einer Schöpfung aus Nichts weniger empört haben, wenn die Theologen und Philosophen seiner Zeit sie weniger grob und widersinnig vorgestellt hätten. Wir sind mit Spinoza über den Begriff eines nothwendigen Wesens einig; es wird demnach bey der Kritik seiner Meynung alles darauf ankommen, ob seine Vernunft bey der Idee der unendlichen Entwickelung des nothwendigen Wesens in alle gedenkbare Wirklichkeiten mehr mit sich selbst übereinstimmt, als die Vernunft derer, welche dem richtig bestimmten Begriffe

*) Lettre a Mr. Hemsterhuis.

der Schöpfung aus Nichts getreu bleiben; ob sie bey ihrer Vorstellungsart den Begriff des nothwendigen Wesens so behandelt, wie er dem Principe und Zwecke zu Folge, wegen welches er gebildet worden, behauptet werden muss; oder ob sie nicht vielmehr bey derselben die Natur und Bestimmung des Begriffes ganz vergisst, und in Widerstreit mit sich selbst geräth. Hier ergiebt sich nun, um das Resultat im Voraus kürzlich zusammen zu fassen: *dass der richtig bestimmte Begriff der Schöpfung aus Nichts der einzige ist, welcher aus dem richtig bestimmten Begriffe des nothwendigen Wesens bündig hergeleitet werden kann; dass der Begriff eines Schöpfers, im vollen Sinne des Wortes, in dem Begriffe des nothwendigen Wesens enthalten ist; dass jede andre Weise, die Entstehung des Alls zufälliger Dinge durch das nothwendige Wesen vorzustellen, auf Widersinn hinaus läuft, da hingegen der wohlverstandene Begriff der Schöpfung aus Nichts nur einen unbegreiflichen, aber der Natur der Sache nach unbegreiflich seyn müssenden Gegenstand darstellt* *).

Der Ausdruck *Schöpfung aus Nichts*, *creatio ex nihilo*, verleitet leicht zu dem Irrthume, als ob damit eine Erzeugung gemeynt sey, wo aus dem *Nichts* selbst ein *Etwas* entstünde, so dass das *Nichts* das Materiale der Bildung wäre; ein Irrthum, welcher, wie ich bey Gelegenheit meiner kleinen, diesen Gegenstand betreffenden Schrift nicht auf

*) Ich habe hiervon besonders gehandelt in meinem Antrittsprogramm: Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lips. MDCCLXXXX.

die angenehmste Weise erfahren habe, auch jetzt noch in vielen Köpfen herrscht. Diese Idee ist offenbarer Unsinn, denn *aus* Nichts wird Nichts. Allein bey denkenden Männern hat *creatio ex nihilo, Schöpfung aus Nichts*, nie etwas anders heissen können, als eine *Hervorbringung, welche durch keinen Stoff vermittelt worden, eine ganz unmittelbare Hervorbringung, die mit denen in der Sinnenwelt sichtbaren Erzeugungen und Bildungen gar nichts gemein hat.* Man würde richtiger sagen: eine unmittelbare Schöpfung, *procreatio absoluta.* In diesem Sinne nun nehme ich den Ausdruck, wenn ich behaupte, er enthalte die einzige richtige und mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens bündig übereinstimmende Vorstellungsart; eine Vorstellungsart, welche Spinoza gegen eine andre offenbar widersinnige und mit der Vernunft streitende vertauscht hat.

Wir müssen hier den *Satz der ursachlichen Verknüpfung, das Verstandesgesetz der Erzeugung* genau von dem *Satze des zureichenden Grundes* unterscheiden. Der erstere gilt bloss von der Sinnenwelt, und gebiethet uns, bey allem, was geschieht, etwas vorauszusetzen, wodurch es geschehen ist, und wodurch es geschehen musste, so bald er vorhergieng. Dieses fordert demnach für jede Entstehung: 1) einen Stoff, woraus, 2) einen Zeitpunct, worinnen sie wirklich wird, und diesen zwar nothwendig verknüpft mit einem vorhergegangenen Zeitpuncte. Nach diesem Gesetze sind wir durch unsern Verstand gezwungen, uns die Erscheinungen zu denken, als eine in der Zeit fortlaufende Kette von Erzeugungen aus bestimmten Stoffen. Dem Verstande kann die er-

ſcheinende Welt nach dieſem Geſetze nicht anders als ewig ſeyn, ohne Anfang und ohne Ende. Allein die Vernunft tritt mit ihrem Satze des *zureichenden Grundes dazwiſchen*, und fordert für die ganze Kette von Erzeugungen, als welche dem Verſtande die Sinnenwelt erſcheint, einen letzten, höchſten, unbedingten Urgrund des Daſeyns, ein nothwendiges Weſen. Die innere Möglichkeit dieſes Weſens erkennt die Vernunft nicht, ſie kann es bloſs nach negativen Merkmalen beſtimmen, indem ſie alle Einſchränkungen und Bedingungen von ſeinem Begriffe entfernt. Wie nun alſo auch das nothwendige Weſen den letzten Grund des Daſeyns der Welt enthalten mag, ſo iſt doch ſo viel für die Vernunft gewiſs, daſs es ihn nicht ſo enthalten könne, wie in der Sinnenwelt eine Erſcheinung die Urſache der andern iſt. *Stoff*, *woraus*, und *Zeit*, *worin*, fallen alſo bey der Vernunftvorſtellung der Entſtehung der Welt durch das nothwendige Weſen ganz weg *), ſo wie über-

*) Ich habe mich in der angeführten kleinen Schrift hierüber folgendermaaſsen ausgedrückt: p. XIII. Quodſi mundi principatum ſine omni ſucceſſione temporis cogitare debemus, ſtatuendum nobis eſt, eum ab ortu ſingularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diverſum eſſe. E quo ſponte ſequitur, eam rationem, qua in mundo adſpectabili res ſingulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non poſſe. Cum igitur in mundo procreato nihil exſiſtere poſſit, niſi materies quaedam fuerit parata, ita ut, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex ſe ipſa depromat, aut aliunde comparet materiem formandae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam ſit contagio cauſſae efficientis ad rem effectam; omnia

haupt alle Züge, hergenommen von der Form der Entstehungen in der Sinnenwelt. Selbst die Benennung des *Anfangens* und des *Anfangs* passen auf die Schöpfung des nothwendigen Wesens gar nicht; denn ein *allererster Anfang* (nach dem, was wir bey diesem Worte denken,) ist ein Widerspruch, in dem jeder Anfang, von welchem wir einen Begriff haben, Zeit voraussetzt. „Es ist schlechterdings unmöglich,“ sagt Herr Jakobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 432. N. A. „dass wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Daseyn gelange, irgend eine Vorstellung machen, und, weil dieses unmöglich ist, so muss die Vorstellung von einer *ersten* und *unmittelbaren* Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verständen wir das eine, so müssten wir nothwendig auch das andre verstehn. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes geradezu widerspricht, dass die Erkenntniss eines wirklichen Anfanges in ihnen oder durch sie gegeben werde: so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht; oder keiner Beantwortung werth ist. Denn, dass die Welt nicht angefangen habe, was wir *anfangen*

alia, quaecunque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum huius rerum universitatis.

nennen, ist klar genug, weil sie sonst zugleich angefangen und auch nicht angefangen haben müsste. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen: also *Nicht* angefangen, und doch angefangen hätte." — Allen diesen Grundsätzen getreu liefert der Ausdruck der *Schöpfung aus Nichts* eine Vorstellungsart, welche alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt, das Nothwendige des Begriffs sichert, das Unerkennbare und Unbegreifliche fest hält, und jede Entstellung desselben durch falsche, nicht passende Merkmale verhütet. Spinoza erklärt ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* für widersinnig; er bezieht sich auf einen Gegenstand, welcher seiner Natur nach nicht begriffen werden kann, aber auf keinen Fall etwas Widersprechendes enthält. Spinoza vertauscht ihn aber noch dazu gegen einen andern, welcher offenbar widersinnig ist. Sein nothwendiges Wesen entwickelt unaufhörlich in Ausdehnung und Denken alle mögliche Weisen, es thut dieses, ohne sich zu verändern, ohne den Bedingungen der Zeit unterworfen zu werden; es bleibt ewig unwandelbar, unerachtet es seine Weisen nach allen Möglichkeiten verwandelt; es ist ewig ein sich immer gleicher Realgrund von unendlichen sich immer verdrängenden Wirkungen, und ist zugleich der Inbegriff dieser wechselnden Wirkungen selbst. Offenbar zerfällt bey dieser Vorstellungsart der Begriff des nothwendigen Wesens ganz. Es entwickelt *aus sich* Unendliches, oder vielmehr es entwickelt *sich selbst* in Unendliches, modificirt sich nach Ausdehnung

und Gedanken zu allem Möglichen; wie kann man sich dieses denken, ohne dass man das nothwendige Wesen unter der Form der Zeit vorstellte, wie es denken, ohne ihm Veränderung zuzuschreiben? So bald man aber dieses thut, wie kann das nothwendige Wesen noch im Besitze seiner Nothwendigkeit bleiben? Wie Spinoza, welcher so tief in das Innre philosophischer Begriffe eindrang, dieses nicht bemerken konnte, ist mir, ich gestehe es, völlig räthselhaft. Er verwirft jene nothwendige Vorstellungsart, welche das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit getreu aufstellt, und liefert dafür eine andre, deren innerer Widerspruch jedem consequenten Denker in die Augen springen muss *).

So wie Spinoza ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* verwirft, so verwirft er auch ganz unrechtmäsig den Begriff der *Ausserweltlichkeit Gottes*, und setzt zur Unzufriedenheit einer consequenten Vernunft an seine Stelle den Begriff des *Inwohnens*. Ich habe bereits mehrere Mahle erinnert, dass die Vernunft mit sich selbst zerfällt, und sich selbst entgegen arbeitet, so bald sie sich das Unbedingte als mit den Reihen der bedingten Dinge Eines vorstellt. Diess geschieht nun aber, wenn man sich die Gottheit als *inwohnende* Ursache der Dinge denkt. Der Begriff der *Ausserweltlichkeit* Gottes liefert, richtig bestimmt, die noth-

*) Ich werde über diesen Gegenstand in der Betrachtung über den Begriff der Schöpfung noch besonders und ausführlich sprechen müssen.

wendige Vorſtellungsart eines unbegreiflichen Gegenſtandes, aber er iſt ſchlechterdings von allem Widerſinnigen frey; dieſes tritt nur dann ein, wenn man ſich etwa, verführt durch den Ausdruck der Auſserweltlichkeit, die Verſchiedenheit Gottes von der Welt ſinnlich und räumlich vorſtellen will. Der Begriff des *Inwohnens* Gottes führt im Gegentheile, man deute ihn, wie man will, auf unverkennbaren Widerſinn, indem er zweyerley Dinge, von ganz entgegengeſetzter Natur, identificirt.

So viel von den Grundfehlern des Spinozismus, welche eine unpartheyiſche Kritik entdeckt. Mit ihnen hängen nun als Folgen mehrere andre zuſammen, welche ihren Einfluſs über das ganze Syſtem verbreiten. Ich will nur einige der vorzüglichern ausheben.

1) Spinoza giebt dem nothwendigen Weſen Eigenſchaften, welche ſich mit der Nothwendigkeit, Beharrlichkeit und Uneingeſchränktheit deſſelben nicht vertragen, *Ausdehnung* und *Denken*. *a*) Spinoza kann keinen andern Begriff der *Ausdehnung* haben, als den, welchen jeder Menſch in Gemäſsheit der Form der äuſsern Sinnlichkeit beſitzt, den Begriff der *erſcheinenden* Materie. Wie ſpitzfindig er aber auch zu Werke geht, um dieſelbe zu einer unendlichen Eigenſchaft Gottes zu erheben, ſo kann dieſes doch nie gelingen. Alles Materielle iſt Bedingungen und Einſchränkungen nothwendiger Weiſe unterworfen. *b*) Spinoza kann vom *Denken* ebenfalls keinen andern Begriff haben, als der iſt, welchen ſich jeder Menſch vermittelſt des innern

Sinnes bildet. Wenn er nun dieſs Denken ſeinem nothwendigen Weſen als eine unendliche Eigenſchaft zuſchreibt, ſo ſetzt er in der That etwas widerſprechendes zuſammen, er möge den Begriff verallgemeinern, wie er nur will *). Denn alles *wirkliche Denken*, wovon wir Begriff haben, iſt endlich, bedingt, und eingeſchränkt.

Spinoza hat aber auch gar nicht erwieſen, daſs *Ausdehnung* und *Denken* Eigenſchaften des nothwendigen Weſens ſeyen, und er konnte dieſs nicht erweiſen, *a*) weder aus der Natur eines nothwendigen Weſens, in deſſen Begriffe weder Ausdehnung noch von Denken etwas vorkommt; *b*) noch aus dem Begriffe der *Ausdehnung* und des *Denkens* ſelbſt, welchem der Charakter der abſoluten Nothwendigkeit ganz fehlt; *c*) noch aus der Erfahrung, welche eine Erkenntniſs dieſer Art nicht liefern kann. Es iſt alſo bloſs eine auf gut Glück angenommene Meynung, daſs Spinoza ſein nothwendiges Weſen mit Ausdehnung und Denken ausſtattet.

2) Spinoza iſt durch die falſche Anwendung, die er vom Begriffe eines nothwendigen Weſens macht, gezwungen, die Freyheit des Menſchen aufzuheben, und alle Geſchöpfe dem unwiderſtehlichen Zwange des Fatalismus zu unterwerfen. Nichts iſt nach ſeinem Syſteme frey, als das nothwendige Weſen ſelbſt, wiefern es dem Daſeyn und den Wirkungen nach nur von der Nothwendigkeit ſeiner eigenen Natur abhängt. Allein keine einzelne Wirkung

*) In welchem Sinne der Theiſt der Gottheit das *Denken* zuſchreibt, werde ich in einer der folgenden Betrachtungen aus einander ſetzen.

des nothwendigen Wesens, also auch nicht der Mensch, wiefern er eine solche ist, kann als frey angenommen werden. Ich sage über diesen Punct hier um so weniger mehreres, da ich in dem Abschnitte von der Freyheit darauf zurückkommen muss.

3) Spinoza kann nach seiner Metaphysik keine theoretische consequente Moral besitzen. Tugend, Liebe zur Tugend, tugendhafte Handlungen gehören nach ihm bloss dem nothwendigen Wesen, als einem solchen zu; allein kein einzelnes von demselben gewirktes Ding kann als solches derselben fähig seyn. Der moralische Theil seiner Ethik ist eine Beschreibung der Tugendfähigkeit des nothwendigen Wesens, aber er enthält im Grunde keine Sittenlehre für den Menschen, als Menschen.

4) Spinozas Philosophie hebt den ganzen Naturglauben des Menschen auf, und bewährt schon dadurch ihre Nichtigkeit. Alles unser Philosophiren gründet sich auf den Naturglauben, und fällt ohne denselben ganz weg. Diejenige Philosophie also, welche den Naturglauben des Menschen vernichtet, vernichtet zugleich ihre eigene Basis, und hebt sich selbst auf. Diess gilt eben sowohl vom *a*) praktischen, als vom *b*) theoretischen Naturglauben. Jedoch ist es beym Spinoza von jenem auffallender offenbar, als von diesem.

Ende des ersten Theils.

Inhalt.

Erste Betrachtung.

Ueber den Gefühlsglauben an Gott S. 1—24.

Zweyte Betrachtung.

Ueber den Begriff der natürlichen Theologie und ihr Verhältniss zu den übrigen philosophischen Wissenschaften 25—41.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: *Gott* 42—56.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit 56—70.

Fünfte Betrachtung.

Ueber die Wahrheit in der natürlichen Theologie 71—209.

Erster Abschnitt.

Ueber die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der natürlichen Theologie 71—97.

Zweyter Abschnitt.

Vom Daseyn überhaupt, und der Möglichkeit objectiver Wahrheit für das Daseyn Gottes 97—126.

Dritter Abschnitt.

Ueber *Nichtdaseyn*, und die Erfordernisse an Beweise für das Nichtdaseyn Gottes 127—141.

Vierter Abschnitt.

Ueber die subjective Wahrheit, und besonders den moralischen Glauben. 141—210.

Sechste Betrachtung.

Vom *Fürwahrhalten* und Glauben 210—231

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie, die Beförderungsmittel des Glaubens und Gegenmittel wider den Unglauben 231—239.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik der vorgeblichen demonstrativen Beweise für das Daseyn Gottes aus blossen Begriffen der reinen Vernunft 239—258

Neunte Betrachtung.

Kritik und Widerlegung der ersten Gründe des Spinozismus 258—272

Staatliche Bibliothek Bamberg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Heydenreich, Karl Heinrich,

Karl Heinrich Heydenreich's Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion

Bd.: Erster Band

Leipzig 1790

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.600(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760745-0
VD18 90598016